NORBERTO BOBBIO

La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político

Año académico 1975-1976

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición en italiano,	1976
Primera edición en español,	1987
Octava reimpresión,	2000
Segunda edición	2001
Cuarta reimpresión	2006

Bobbio, Norberto

La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976 / Norberto Bobbio; trad. de José F. Fernández Santillán. 2a ed. — México: FCE, 2001.

193 p. ; 23 x 16 cm — (Colec. Política y Derecho)

Título original *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero político*

ISBN 968-16-6467-1

1. Estado 2. Política I. Fernández Santillán, José F., tr. II. Ser. III. t.

Edición Digital:
PakEd Arg.



Distribución mundial para lengua española

Diseño de portada: R/4, Vicente Rojo Cama

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Título original:
La *Teoria delle forme di Governo nella Storia del pensiero Politico.*
Anno Accademico 1975-1976

Impreso en México • Printed in Mexico

PRÓLOGO

EI curso de este año está dedicado a las teorías de las formas de gobierno. En los años anteriores tuve la oportunidad de decir que si una razón de ser tiene un curso de filosofía política, diferente a los cursos de historia de las doctrinas políticas y de ciencia política, es el estudio y el análisis de los llamados "temas recurrentes". Entiendo por "recurrentes" los temas que han sido propuestos y discutidos por la mayor parte de los escritores políticos (de manera particular por quienes han elaborado o delineado teorías generales o parciales de la política) y que, por tanto, forman parte de una teoria general de la política. EI conocimiento de estos temas recurrentes tiene una doble importancia: por una parte sirve para ubicar algunas categorías generales (comenzando por la categoría misma de lo "político") que permiten analizar y determinar los diversos aspectos del fenómeno político, compararlos entre ellos, construir sistemas conceptuales aceptablemente coherentes y comprensivos; por otra parte, permite establecer entre las diversas teorías políticas, que han sido sostenidas en diferentes épocas, afinidades y diferencias.

Uno de estos temas recurrentes es la tipología de las formas de gobierno. Casi no hay escritor político que no haya propuesto y defendido una cierta tipología de las formas de gobierno. No tengo necesidad de subrayar la importancia de estas tipologías, sea porque mediante ellas han sido elaborados y continuamente discutidos algunos conceptos generales de la política, como oligarquía, democracia, despotismo, gobierno mixto, etc., sea porque ellas constituyen uno de los aspectos por medio de los cuales una teoría puede ser caracterizada y comparada mejor con otras.

Si se considera la sociedad política (en una primera definición) como la forma más intensa y vinculadora de organización de la vida colectiva, la primera indicación que cualquier observador de la vida social está impulsado a hacer, es que existen varias maneras de dar forma a esta organización según los lugares y el tiempo. La pregunta a la que responde la temática de las formas de gobierno es la siguiente: "¿cuáles y cuántas son estas maneras?"

EI objetivo del curso de este año es examinar algunas respuestas particularmente significativas a esta pregunta, desde la filosofía griega hasta los umbrales de la edad contemporánea. De cada uno de estos periodos serán examinados solamente algunos autores que considero ejemplares. No tengo necesidad de advertir una vez más que la exigencia en la que se inspira este curso no es histórica sino conceptual. Como no tengo conocimiento de que en sede histórica, es decir desde el punto de vista de la historia de las ideas, se haya hecho semejante cosa, la recopilación de materiales que derivará de estas lecciones podrá constituir un instrumento útil de trabajo también para los historiadores.

INTRODUCCIÓN

Antes de iniciar la exposición y el comentario de algunas de las más conocidas teorías de las formas de gobierno, conviene hacer algunas consideraciones generales sobre el tema.

La primera consideración es que generalmente cualquier teoría de las formas de gobierno presenta dos aspectos: uno descriptivo y otro prescriptivo. En su función descriptiva el estudio de las formas de gobierno se resuelve en una tipología o en una clasificación de los diversos tipos de constitución política que de hecho, es decir, en la experiencia histórica y más precisamente en la experiencia histórica conocida y analizada por el autor, se presentan a la vista del observador. El escritor político en este caso se comporta como un botánico que después de haber observado y estudiado atentamente un cierto número de plantas, las divide de acuerdo con las diferencias o las une según las afinidades, y al final llega a clasificarlas bajo un cierto orden. Las primeras grandes clasificaciones de las formas de gobierno, como las de Platón y Aristóteles, son de este tipo. Dicho de otro modo: derivan de los datos recabados de la observación histórica, y reflejan la variedad de las formas en las que se organizaron las ciudades griegas de la edad homérica en adelante.

Sin embargo, no hay tipología que solamente tenga una función descriptiva. A diferencia del botánico que no se pone otro problema más que el de la descripción y no manifiesta alguna preferencia, entre una u otra especie descrita, el escritor político no se limita a describir; generalmente se plantea otro problema, que es el de indicar, de acuerdo con un criterio de selección que naturalmente puede cambiar de autor a autor, cuál de las formas de gobierno descritas es buena, cuál mala, cuál mejor y cuál peor, y eventualmente también cuál es la óptima y cuál la más incorrecta. En otras palabras: no se limita a describir, o sea, a manifestar un juicio de hecho, sino que sin darse cuenta exactamente asume también otra función, la de expresar uno o más juicios de valor, la de orientar las preferencias ajenas, en una palabra la de prescribir. Como se sabe, la propiedad de cualquier juicio de valor con base en el cual decimos que cierta cosa (una acción, un objeto, un individuo, una formación social, etc.) es buena o mala, es la de externar una preferencia con el objeto de modificar el comportamiento ajeno en el sentido que nosotros deseamos.

Puedo decir lo mismo al señalar que una tipología puede emplearse de dos modos. Al primero lo llamo ‘‘sistemático”, al segundo "axiológico”. El uso sistemático de una tipología tiene lugar cuando ésta se utiliza para dar orden a los datos recopilados; el uso axiológico es aquel que se da a la misma tipología cuando es empleada para establecer entre los tipos o las clases ordenadas sistemáticamente un cierto orden de preferencia, que tiene el objetivo de suscitar en los demás una actitud de aprobación o desaprobación, y en consecuencia, repito, de orientar una preferencia.

Habría que preguntarse cómo es posible que el escritor político (y en general el científico social) se comporte o se pueda comportar de manera diferente del botánico (y en general del científico de la naturaleza). El problema es bastante complejo, pero se puede dar una respuesta muy simple: el criterio con el cual el científico social y el de la naturaleza afrontan el objeto de su investigación está influido por el hecho de que el primero considera que puede intervenir directamente en el cambio de la sociedad, mientras que el segundo no estima poder hacerlo en el cambio de la naturaleza. El uso axiológico que yo hago de cualquier concepto está

estrechamente vinculado a la idea de que un cambio en la estructura de la realidad a la que tal concepto se refiere no solamente es deseable sino también posible: un juicio de valor presupone que las cosas que yo evalúo pueden ser diferentes de lo que son. Mientras un juicio de hecho no pretende más que dar a conocer un cierto estado de cosas, el juicio de valor aspira a modificar el estado de cosas existente. Se puede decir lo mismo de otro modo: mientras una teoría sobre algún aspecto de la naturaleza es una teoría y basta, alguna que se refiera a cierto aspecto de la realidad histórica y social casi siempre es también una ideología, es decir, un conjunto más o menos sistematizado de evaluaciones que debería inducir en quienes la escuchan la preferencia de un estado de cosas en lugar de otro. Para concluir y para llevar la comparación entre el científico de la naturaleza y el de la sociedad hasta sus últimas consecuencias, y mostrarla con toda claridad, ninguno de nosotros se sorprendería si un investigador social, que de acuerdo con el ideal científico del naturalista debería solamente describir, explicar y tal vez prever, presentara un proyecto de reforma de la sociedad, mientras que miraríamos con cierta desconfianza comprensible a un físico que nos presentara un proyecto de reforma de la naturaleza.

Considero útil decir todavía más sobre el uso axiológico. Frente a la variedad de las formas de gobierno son posibles tres posiciones: *a)* todas las formas existentes son buenas; *b*) todas las formas son malas, y *c*) entre las formas de gobierno algunas son buenas y otras son malas. En términos generales se puede decir que la primera posición es la de una filosofía relativista e historicista según la cual cada forma de gobierno es adecuada para la situación histórica concreta que la ha producido (y que no podría producir otra diferente): en la conclusión de *Ciencia nueva*, Vico habla de "una eterna república natural, en cada una de su especie óptima". Un ejemplo de la segunda posición la veremos en Platón, según el cual todas las formas de gobierno reales son malas, en cuanto son una degeneración de la única forma óptima que es la ideal. La tercera posición es la más frecuente: habiendo sido teorizada en una obra que ha hecho época en la historia de la filosofía política, en la *Política* de Aristóteles, podemos llamarla aristotélica.

Todavía hay necesidad de agregar que una axiología en general no se limita a distinguir lo bueno (en sentido absoluto) de lo malo (en sentido absoluto), sino también se preocupa por establecer mediante un juicio comparativo un orden, una jerarquía, o mejor dicho un orden jerarquizado, entre las cosas que son objeto de evaluación. Lo mismo sucede con el uso axiológico de las tipologías de las formas de gobierno, con la consecuencia de que las formas buenas no son todas buenas en el mismo grado, pues hay algunas mejores que otras, al tiempo que no todas las formas malas lo son en el mismo grado, pues hay algunas peores que otras. Mediante el juicio de valor comparativo, una axiología de las formas de gobierno termina por ser la sistematización de éstas en un orden jerarquizado, que por medio de una escala de preferencias permite pasar no simplemente de lo bueno a lo malo, sino de lo mejor a lo peor mediante el menos bueno y el menos malo. Resulta superfluo hacer notar que la posibilidad de establecer una escala de preferencias, sobre todo cuando los elementos por ordenar son muchos, tiene por efecto una gran variedad de tipologías: dos tipologías que concuerdan en juzgar como buenas ciertas formas y como malas algunas otras, pueden diferenciarse al establecer cuáles son entre las buenas las mejores y entre las malas las peores.

Por encima del juicio de valor comparativo, una axiología puede comprender también juicios de valor absolutos. Esto significa que una tipología de las formas de gobierno puede llegar a una toma de posición tal que le permita indicar la forma óptima y la peor.

No son raros los casos de escritores políticos que hayan elaborado una teoría

de la óptima república o del óptimo Estado (al lado del peor). Por lo menos se pueden distinguir tres maneras de hacer un modelo del óptimo Estado:

a) Se puede construir un modelo de óptimo Estado mediante la idealización de una forma histórica. Así sucedió, por ejemplo, como veremos, con Atenas y sobre todo con Esparta en la antigüedad (y no solamente en la antigüedad), con la república romana, considerada por algunos de los grandes escritores políticos como un modelo de Estado del que se debería descubrir el secreto de su fortuna y de su fuerza, con la república de Venecia en el Renacimiento, con la monarquía inglesa en la época moderna. Se podría agregar que el primer Estado socialista del mundo, la Unión Soviética, ha desempeñado la misma función en cuanto es considerado como Estado-guía por los partidos comunistas de los Estados que todavía no han sido transformados por una revolución.

b) Otra manera de construir un modelo de óptima república consiste en combinar en una síntesis ideal los diversos elementos positivos de todas las formas buenas para eliminar los vicios y conservar las virtudes. Se trata del ideal, del que veremos tantos ejemplos en el curso de las lecciones, del llamado Estado mixto, cuya más exitosa teorización se debe al historiador Polibio.

c) Finalmente, la construcción de la óptima república puede ser confiada a la elaboración intelectual pura, abstraída completamente de la realidad histórica, o incluso a la imaginación, a la visión poética, que se complace en diseñar Estados ideales que jamás existieron y que nunca existirán. Se trata del pensamiento utópico que en todos los tiempos, especialmente en épocas de grandes crisis sociales, ha tenido apasionados e inspirados creadores. Mientras las dos formas anteriores de óptima república son idealizaciones de la realidad, la utopía se sale de la historia y proyecta su construcción en un lugar y en un tiempo imaginarios.

Estas consideraciones introductorias no estarían completas si no indicáramos el hecho de que además del uso sistemático y del axiológico de la tipología de las formas de gobierno, éstas pueden tener, y de hecho han tenido, otra función que llamo "uso histórico". Entiendo por "uso histórico" el que han hecho algunos autores de la tipología de las formas de gobierno para delinear una verdadera y propia filosofía de la historia; en términos simples, para trazar las líneas del desarrollo histórico que transitaría de acuerdo con un esquema, que naturalmente cambia según el autor, de una forma de gobierno a otra. Con la siguiente consecuencia: las diversas formas de gobierno no constituyen únicamente distintas formas de organizar la vida política de un grupo social, sino también son estadios o momentos diferentes y sucesivos —generalmente uno concatenado con otro, uno derivado completamente del desarrollo de otro— del proceso histórico. Como veremos, en la antigüedad clásica una teoría de las formas de gobierno se resuelve frecuentemente, aunque de manera más o menos mecánica, en una concepción cíclica de la historia, o sea, en una concepción de la historia de acuerdo con la cual una forma de gobierno se disuelve para transmutarse en otra, hasta dar lugar a una serie de etapas de desarrollo o de decadencia que representan el curso fatal de las cosas humanas. Hegel nos proporciona un ejemplo sorprendente del uso histórico de una teoría de las formas de gobierno, o mejor dicho de la transformación de un uso sistemático en un uso histórico de la misma tipología. Este autor retoma la célebre tripartición de las formas de gobierno hecha por Montesquieu —monarquía, república, despotismo— y hace de ella los tres momentos fundamentales del desarrollo histórico, al considerar al despotismo como la forma de gobierno típica del mundo oriental, a la república del romano y a la monarquía del moderno.

Debe agregarse que generalmente en el uso histórico de una tipología de

ninguna manera es irrelevante la distinción entre formas buenas y formas malas, porque la mala como degeneración de la buena abre la puerta a la nueva forma buena, la cual, a su vez, corrompiéndose crea las condiciones para un cambio siguiente. Cuando la monarquía —que es la forma buena— decae en la tiranía —que es la forma mala— nace como reacción la aristocracia, que es a su vez una forma buena, la cual al decaer en oligarquía genera la democracia y así sucesivamente. En resumen, la forma mala funge como etapa de paso obligado de una forma a otra y por consiguiente desempeña un papel positivo (a pesar de su negatividad sustancial), no en sí misma sino considerada como un momento de una totalidad. También se podría decir, aunque es un problema que señalo solamente, que cuando una tipología es usada históricamente, es decir, para trazar las líneas de una filosofía de la historia, readquiere una función meramente descriptiva y pierde todo carácter prescriptivo. Cuando lo que es axiológicamente negativo se transforma en históricamente necesario, el juicio de realidad es superior al de valor.

I. UNA CÉLEBRE DISCUSIÓN

Una historia, como la que estamos delineando, de las tipologías de las formas de gobierno puede partir de una discusión señalada por Heródoto en sus *Historias* (libro III, §§ 80-82), entre tres personajes persas, Otanes, Megabyzo y Darío, sobre la mejor forma de gobierno que debería ser instaurada en Persia después de la muerte de Cambises. Este episodio, puramente imaginario, habría sucedido en la segunda mitad del siglo VI a.C.; pero el narrador, Heródoto, escribe sus historias un siglo después. De cualquier modo, lo que importa es resaltar lo avanzada que estaba la reflexión de los griegos sobre los asuntos de la política un siglo antes de las grandes sistematizaciones teóricas de Platón y Aristóteles (que pertenecen al siglo IV a.C.). El fragmento verdaderamente es ejemplar, porque, como veremos, cada uno de los tres personajes se presenta como defensor de una de las tres formas de gobierno, que podríamos llamar "clásicas" no sólo porque nos han sido transmitidas por los escritores clásicos, sino porque se han vuelto verdaderas y propias categorías de la reflexión política de todos los tiempos (y por "tanto, en cuanto clásicas son también modernas) . Estas tres formas de gobierno son: el gobierno de muchos, de pocos y de uno, o sea, democracia, aristocracia y monarquía. Aunque en el pasaje en cuestión todavía no son empleados todos los términos con los cuales estas tres formas de gobierno serán legadas por la tradición que llega hasta nuestros días, y dado lo ejemplar del fragmento y su brevedad, conviene citarlo en su totalidad:

Cinco días después de que los ánimos se habían calmado, los que se habían sublevado contra los magos deliberaron acerca de los acontecimientos todos; y fueron pronunciados discursos, ciertamente increíbles para algunos de los griegos, y sin embargo, fueron pronunciados.

Otanes propuso entregar el poder al pueblo persa y argumentó su propuesta de la siguiente manera: "Me parece que ninguno de nosotros debe ser hecho monarca: sería una cosa desagradable e injusta; pues visteis la insolencia de Cambises hasta dónde se levantó y también habéis participado de la insolencia del mago. Pero, ¿cómo podría ser cosa ordenada un gobierno monárquico, si al monarca le está permitido hacer lo que quiera sin responder ante nadie? La monarquía haría salir incluso al mejor de los hombres de su norma natural, cuando tuviese tal poder. La posesión de grandes riquezas genera en él la prepotencia, y desde el inicio la envidia le es connatural; y teniendo esas dos cosas tiene toda la maldad: en efecto realiza las acciones más reprobables, unas dictadas por la prepotencia, otras por la envidia. Parecería razonable que el monarca-tirano fuese un hombre sin envidia, desde el momento en que tiene todo. Pero se ha hecho al contrario de esto para con los súbditos, pues odia a los pocos buenos que han quedado, se complace con los peores, presta gran atención a las calumnias. Y lo más absurdo de todo: si en efecto lo admiras mesuradamente, está apesadumbrado, porque no es muy bien honrado; y si alguno lo honra mucho, está molesto como con un adulador. Pero ahora diré lo que es más grave: trastorna las leyes patrias, viola mujeres y mata por capricho.

"En cambio el gobierno del pueblo lleva en primer lugar el más bello de los nombres, *isonomía* (igualdad de derechos políticos); y en segundo lugar, nada hace de aquellas cosas que un monarca hace. Pues por sorteo se ejercen los cargos públicos, los magistrados son obligados a rendir cuentas del ejercicio del poder, toda decisión es sometida al voto popular. Propongo, pues, que nosotros rechacemos la

monarquía para dar el poder al pueblo; pues todo es posible para el mayor número." Ésta fue la opinión de Otanes.

Pero Megabyzo exhortaba a entregarse a la oligarquía, diciendo esto: "Lo que Otanes dijo para abolir la monarquía, eso también queda dicho por mí; pero lo que aconsejaba: conferir el poder al pueblo, se ha apartado de la mejor opinión, pues nada hay más obtuso y prepotente que una multitud inepta. Y ciertamente, de ninguna manera es aceptable que unos hombres, huyendo de la insolencia de un tirano, caigan en la insolencia de un irresponsable populacho. Pues si aquél hace algo, lo hace dándose cuenta; pero a éste ni siquiera le es posible darse cuenta. Pues, ¿cómo podría darse cuenta quien no ha sido instruido, ni ha visto ningún bien, y se precipita, lanzándose sin inteligencia sobre los acontecimientos, semejante a un tormentoso río? Así pues, válganse de la democracia aquellos que piensan hacer daño a los persas; pero nosotros, habiendo elegido a un grupo de los mejores hombres, invistamos a éstos con el poder, ya que en ellos estaremos nosotros mismos y es natural que de los mejores hombres sean las mejores decisiones." Así pues, Megabyzo aportaba esa opinión.

Y Darío exponía el tercero su opinión, diciendo: "Lo que dijo Megabyzo acerca del gobierno popular me parece haberlo dicho correctamente, no así lo concerniente a la oligarquía. Pues propuestas tres cosas y siendo todas muy buenas en principio, es decir, la mejor democracia, la mejor oligarquía y la mejor monarquía, afirmo que ésta es muy superior. Pues nada mejor podría aparecer que un solo hombre, el mejor; ya que, utilizando tal criterio, administraría intachablemente al pueblo; así también se mantendrían más en silencio los planes políticos contra los hombres malévolos.

En una oligarquía, entre quienes practican la virtud para el bien público es fácil que nazcan graves enemistades personales: cada uno de ellos quiere ser el jefe y hacer prevalecer su opinión, por eso ellos llegan a odiarse recíprocamente; dé aquí brotan las facciones, y de las facciones el delito. Del delito se llega a la monarquía, que por ello se muestra como el mejor gobierno. Y a la vez, cuando el pueblo gobierna, es imposible que no se origine la corrupción en la esfera pública; la corrupción no genera enemistades, sino sólidas amistades entre los malvados: los que actúan contra el bien común lo hacen conspirando; y tal cosa existe hasta que alguno, habiéndose puesto al frente del pueblo, calma a los tales. Y de entre ellos éste es entonces admirado por el pueblo; y siendo admirado, aparece siendo monarca. Y también por esto es claro que la monarquía es la mejor forma de gobierno. Y para, resumiendo todo, decirlo en pocas palabras: ¿De dónde ha habido libertad para nosotros y habiéndola otorgado quién? ¿Acaso de parte del pueblo o de la oligarquía o del monarca? Tengo, por tanto, la opinión de que nosotros, habiendo sido liberados por un solo hombre, debemos mantener el régimen monárquico y conservar nuestras buenas instituciones patrias. Pues no hay cosa mejor."[1]

El fragmento es tan claro que no necesita muchos comentarios. La observación más interesante que debe hacerse es que cada uno de los tres interlocutores, mientras manifiesta un juicio positivo de una de las tres constituciones, patentiza un juicio negativo de las otras dos: Otanes, partidario del gobierno popular (que no es llamado "democracia", que como veremos tiene en general entre los grandes pensadores políticos un significado negativo, esto es, de mal y no de buen gobierno), condena la monarquía. Megabyzo, defensor de la aristocracia, reprueba tanto al gobierno de uno solo como al gobierno del pueblo. Por último, Darío, simpatizante de la monarquía,

---

1 Para la traducción al español de este fragmento me apoyo en Heródoto, *Historias,* II, unam, México, 1976, pp. 50-53. **[T.]**

censura tanto al gobierno del pueblo como al gobierno de pocos (por lo que usa el término que estará destinado a volverse de uso común para indicar el gobierno de pocos en su forma negativa, el de oligarquía). Como ha sido señalado por intérpretes anteriores, el hecho de que cada constitución sea presentada como buena por quien la sostiene y como mala por quien apoya una de las otras dos, tiene como consecuencia que en el debate ya esté presente la clasificación completa, como será presentada por los pensadores sucesivos, de acuerdo con los cuales las constituciones no son tres sino seis, porque a las tres buenas corresponden tres malas respectivamente. La diferencia con la que las seis constituciones son presentadas en el debate expuesto por Heródoto y en las clasificaciones siguientes (como la aristotélica), reside en que en la narración de Heródoto, que es un discurso de tipo prescriptivo (véase la introducción), a cada constitución propuesta como buena corresponden las otras dos en su forma mala, mientras en Aristóteles, que desarrolla un discurso meramente descriptivo, a cada constitución buena corresponde la misma constitución en su forma mala. Tal diferencia puede ser aclarada por los dos cuadros siguientes:

Heródoto

	Monarquía	*Aristocracia*	*Democracia*
Otanes	—	—	+
Megabyzo	—	+	—
Darío	+	—	—

Aristóteles

Monarquía	+	—
Aristocracia	+	—
Democracia	+	—

Conviene decir que, en última instancia, la clasificación en seis constituciones (de las que tres son buenas y tres son malas) deriva del cruzamiento de dos criterios de clasificación; uno responde a la pregunta ***"¿quién*** gobierna?" y otro a ***"¿cómo*** gobierna?" (y se entiende cómo gobierna aquél o aquéllos designados respectivamente por la respuesta a la pregunta "¿quién?"). Esto se puede observar en el cuadro siguiente (en él se emplea la terminología utilizada por Polibio):

		¿Cómo?	
		Bien	Mal
¿Quiénes?	Uno	Monarquía	Tiranía
	Pocos	Aristocracia	Oligarquía
	Muchos	Democracia	Oclocracia

No carece de interés considerar brevemente los argumentos adoptados respectivamente por los tres interlocutores para exaltar una constitución y denigrar las otras dos, porque algunos de estos argumentos son de manera sorprendente una manifestación de los, "lemas recurrentes" sobre los que he deseado llamar la atención desde las primeras líneas del curso. El contraste entre monarquía considerada en su aspecto negativo (o sea como tiranía) y gobierno del pueblo, así como fue expuesto por Otanes, es el contraste entre un gobierno irresponsable, y por tanto naturalmente arbitrario ("al monarca le está permitido hacer lo que quiera sin responder ante nadie"), y un gobierno fundamentado en la igualdad frente a las leyes ("el más bello de los nombres, isonomía") y en el control del pueblo ("toda decisión es sometida al voto popular"), en consecuencia ni irresponsable ni arbitrario. Así pues, al tirano se le atribuyen algunos vicios como la "prepotencia", la "envidia", y la "maldad", que constituyen un ejemplo bastante claro de una fenomenología de la tiranía que llega, con diversas variaciones sobre el tema, hasta nuestros días. Todavía más: mientras la tiranía es caracterizada por atributos psicológicos, el gobierno del pueblo sobre todo lo es por un instituto, el sorteo de los cargos: este instituto reposa en la idea de la absoluta igualdad de los sujetos, por lo que desde el inicio, como se ve y como se podrá apreciar mejor más adelante, los dos conceptos —el de gobierno popular y el de igualdad— se llaman uno al otro. Únicamente si se tiene presente la igualdad de los sujetos el sorteo no es un procedimiento arbitrario, ya que como los sujetos son iguales uno vale lo mismo que el otro y por tanto no importa el sujeto sobre el cual caiga la elección, pues el resultado no cambia.

Por lo que respecta a las consideraciones de Megabyzo, debe indicarse que también el gobierno popular está caracterizado por atributos psicológicos ("irresponsable"). Pero más interesante es que de los dos gobiernos rechazados, uno (el gobierno popular) es juzgado peor que el otro (el gobierno monárquico); esta comparación nos ofrece un ejemplo bastante claro de la graduación de las constituciones tanto en el bien como en el mal, de la que se habló en la introducción (no solamente hay gobiernos buenos y malos sino gobiernos que son mejores o peores que otros). Lo que falta en el análisis de Megabyzo es una caracterización específica del gobierno propuesto como el mejor, a diferencia de lo que hemos observado en el discurso de Otanes, en el que el gobierno popular es distinguido mediante la indicación de un instituto específico como el sorteo del gobierno de pocos, su defensor se limita a decir con una verdadera y propia declaración de principio que "de los mejores hombres sean las mejores decisiones".

En el discurso de Darío aparece por primera vez la condena al gobierno de pocos, porque Otanes criticó el gobierno tiránico, mas no al oligárquico, y Megabyzo consideró el gobierno de pocos como el mejor. El punto débil de la oligarquía es la facilidad con la que el grupo dirigente se escinde en facciones contrapuestas, es decir, la falta de una sola dirección, indispensable para la unidad del Estado. En cambio, el punto débil del gobierno popular es precisamente lo opuesto: no la discordia de los buenos sino el acuerdo de los malvados (las "sólidas amistades entre los malvados"). No la separación de lo que debería estar unido sino la conspiración de lo que debería estar dividido. Aunque por razones opuestas, tanto el gobierno de pocos como el de muchos son malos. Pero precisamente a causa de su corrupción ellos generan en contraste la única forma de gobierno buena que es la monarquía, la que por tanto no es solamente mejor que las otras constituciones en abstracto, sino es también, debido a la corrupción de las otras dos, necesaria y por tanto inevitable. El argumento de Darío en favor de la monarquía debe tenerse presente: la superioridad de la monarquía sobre las otras constituciones depende de que ella obedece a una necesidad

histórica, y es la única capaz de asegurar la *estabilidad* del poder. No carece de importancia que nos encontremos desde el inicio con este tema de la "estabilidad", porque, como veremos, la capacidad de una constitución de durar, de no corromperse fácilmente, de no degradarse, de no convertirse en una constitución opuesta, es uno de los más importantes —si no el principal— criterios que se emplean para distinguir las constituciones buenas de las malas.

II. PLATÓN

EN VARIAS obras Platón (428-347 a.C.) habla de las diversas formas de constitución, pero lo hace en particular en los tres diálogos de la *República,* el *Político* y las *Leyes.* Aquí me detengo en especial en el estudio que hace de las formas de gobierno en la *República,* en la que dedica a nuestro tema dos libros, el octavo y el noveno, y termino con un señalamiento al *Político.*

Como se sabe, el diálogo de la *República* es una descripción de la república ideal, que tiene como fin la realización de la justicia entendida como la atribución a cada cual de la tarea que le compete de acuerdo con las propias aptitudes. Esta república es una composición armónica y ordenada de tres clases de hombres: los gobernantes-filósofos, los guerreros y los que se dedican a los trabajos productivos. Pero este Estado no ha existido hasta ahora en ningún lugar, como lo declaran dos interlocutores al final del libro décimo:

—Entiendo, tú hablas del Estado que nosotros fundamos y discutimos y que no tiene realidad, más que en nuestros discursos, pues yo no creo que en la tierra se encuentre en algún lugar.

—Pero quizá en el cielo está el ejemplo para quien quiera verlo y apegarse a él para gobernar a sí mismo (592 b).2

Los Estados que existen, los Estados reales, son, aunque en diferente grado, corruptos. Mientras el óptimo Estado es uno solo, y no puede ser más que uno porque una sola es la constitución perfecta, los malos Estados son muchos, de conformidad con el principio expuesto en uno de los diálogos de que "una sola es la forma de la virtud, mientras son infinitas las del vicio" (445 c). De esto se deriva que la tipología de las formas de gobierno en la *República,* en contraste con lo que hasta ahora hemos visto desde la primera discusión sobre el tema, sea una tipología compuesta únicamente por formas malas, aunque no todas igualmente malas, y ninguna buena. Mientras en el. diálogo presentado por Heródoto tanto las formas buenas como las malas son, de acuerdo con los diversos puntos de vista de los tres interlocutores, formas históricas, que son abordadas por Platón ampliamente en el libro octavo, son malas, pues no concuerdan en cuanto formas históricas con la constitución ideal. Por ahora la única forma buena está más allá de la historia. Como veremos en seguida, la idea dominante desde Aristóteles hasta Polibio es que la historia es una continua sucesión de formas buenas y malas, de acuerdo con el siguiente esquema:

+ - + - + -

En cambio, según Platón, en la historia se suceden solamente formas malas y como veremos una más mala que otra. La constitución buena no forma parte de esta sucesión, es un modelo, y como tal no importa si se encuentra al principio o al final. Esta idea se puede representar así:

2 Para la traducción de los fragmentos de Platón en este capítulo me sirvo de: Platón, "La república o de lo justo", en *Diálogos,* 20a ed., Editorial Porrúa, México, 1984. [T.]

+] - - - - [+

De cualquier manera es patente que Platón, como todos los grandes conservadores, que siempre tienen una visión benévola hacia el pasado y una mirada llena de miedo hacia el futuro, tiene una concepción pesimista (Kant dirá terrorífica) de la historia. La historia no como progreso indefinido, sino al contrarío como regreso definido; no como progreso de lo bueno hacia lo mejor, sino como regreso de lo malo hacia lo peor. Platón vivió en una época de decadencia de la gloriosa democracia ateniense y por tanto investiga, analiza, denuncia, los fenómenos de la degradación de la *polis,* más que los de su esplendor. ÉI, como todos los grandes conservadores, es un historiador (y un moralista) de la decadencia de las naciones, más que de su grandeza. Frente a la continua degradación de la historia, la salida no puede estar más que fuera de ella, en un proceso de sublimación que significa, con respecto a lo que acontece en la historia, un cambio radical (tanto que despierta la sospecha de que la historia no sea capaz de acogerlo y soportarlo).

Las constituciones corruptas que Platón examina ampliamente en el libro octavo son, en orden decreciente, estas cuatro: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Se observa inmediatamente que en esta enumeración faltan dos formas tradicionales: monarquía y aristocracia. Pero en un fragmento que conviene citar, estas dos formas son atribuidas indiferentemente a la constitución ideal:

—Digo que una de las formas de gobierno es precisamente la forma que examinamos [es decir la constitución ideal], y que podríamos llamar con dos nombres: si entre todos los regidores uno tiene el mando sobre los demás, la podríamos llamar monarquía; si el mando está en manos de varias personas, aristocracia.

—Es verdad.

—Por consiguiente, estos dos aspectos constituyen una sola forma: que uno o varios tengan el mando da lo mismo, pues nada cambiaría en las leyes fundamentales del Estado, una vez educados y elevados de la manera que señalé (445 d).

En esencia, también para Platón las formas de gobierno son seis, pero, de ellas, dos sirven para designar la constitución ideal y cuatro para indicar las formas reales que se alejan en mayor o menor medida de ésta. De las cuatro constituciones corruptas, la segunda, la tercera y la cuarta corresponden estrictamente a las formas degradadas de las tipologías tradicionales: la oligarquía es la forma corrupta de la aristocracia, la democracia de la "politeia" —que es como Aristóteles llama al gobierno del pueblo en su forma buena— y la tiranía de la monarquía. La timocracia (de *timé* que significa honor) es un concepto introducido por Platón para designar una forma de transición entre la constitución ideal y las tres formas malas tradicionales. Platón se pregunta: "¿No es quizá ésta [la timocracia] una forma de gobierno que se encuentra entre la aristocracia y la oligarquía?" (547 c). En su época la timocracia está representada en particular por el gobierno de Esparta, del que Platón fue admirador y que tomó como modelo para delinear su república ideal. Precisamente el gobierno timocrático de Esparta es el más cercano a la constitución ideal: su vicio, y por tanto su elemento de corrupción, está en honrar más a los guerreros que a los sabios (547 e). Otra observación que conviene hacer es la siguiente: mientras en las tipologías tradicionales, que veremos, las seis formas se alternan, ya que después de la forma buena viene la mala que le corresponde, en Platón, una vez que se presenta la forma ideal, que en el libro octavo es identificada con la aristocracia, aparecen las otras cuatro formas degeneradas en momentos de

decadencia, de suerte que no hay alternancia sino una continua, gradual y necesaria caída hasta el grado ínfimo que es el último eslabón de la cadena. En la representación tradicional el movimiento es ascendente y descendente; en la platónica solamente es descendente. La timocracia es la degeneración de la aristocracia, considerada como la forma perfecta y descrita en el Estado ideal; la oligarquía lo es de la timocracia y así sucesivamente. La tiranía es la forma ínfima con la cual la degradación toca el fondo. Platón no dice si exista ni cómo lograr el ascenso. ¿Es posible transformar al tirano en rey-filósofo? Es lo que Platón personalmente intenta en sus viajes a Siracusa al relacionarse con los tiranos del lugar; mas su empresa fracasó en diversas ocasiones.

Platón presenta el discurso sobre las cuatro formas corruptas de la siguiente manera:

Las constituciones de las que hablo y que tienen un nombre propio ante todo son: la que es exaltada por muchos, es decir, la de Creta y Esparta [se trata de la forma timocrática]; en segundo lugar viene la llamada oligarquía, gobierno lleno de problemas infinitos; luego está la democracia, que es opuesta a la anterior; por último encontramos a la muy noble tiranía, superior a todas las demás, pues es la gangrena extrema del Estado (544 c).

Para caracterizarlas, Platón ubica las particularidades morales (es decir los vicios y las virtudes) de las clases dirigentes respectivas. Recordemos que la primera distinción de las formas de gobierno nace de la respuesta a: "¿quién gobierna?" En virtud de este criterio de distinción, la respuesta de Platón es que en la aristocracia gobierna el hombre aristocrático, en la timocracia el hombre timocrático, en la oligarquía el hombre oligárquico y así sucesivamente.

— Ya examinamos al hombre conforme a la aristocracia, y no por casualidad dijimos que es bueno y justo.

— En efecto lo examinamos.

— ¿Y no te parece que ahora convenga analizar los tipos inferiores, o sea, el tipo de hombre prepotente y ambicioso que correspondería a la constitución espartana, luego el oligárquico, el democrático y el tiránico, de manera que al conocer cuál sea el tipo más alejado de la justicia lo podamos contrastar con el más justo? (545 a).

Cada uno de estos hombres, que representa un tipo de clase dirigente y en consecuencia una forma de gobierno, es descrito con gran eficacia mediante el señalamiento de su pasión dominante, que es para el timocrático la ambición, el deseo de honor, para el oligárquico el ansia de riqueza, para el democrático el deseo inmoderado de libertad (que se transforma en libertinaje), para el tiránico la violencia. Presento algunos fragmentos que muestran estas descripciones:

El hombre timocrático

Semejante hombre es duro con los esclavos, y ni siquiera se preocupa de ellos como acontece con quien recibió una educación perfecta; es indulgente con los hombres libres, y sumiso a las autoridades, deseoso del mando, amante de los honores; mas aspira a mandar no en virtud de la propia palabra, o por cualquier otra virtud del género, sino por la propia actividad bélica, por su talento militar, y paralelamente tendrá la pasión de la gimnasia y de la caza (549 a).

El hombre oligárquico

— Entréganse más y más por entero a la pasión de allegar riquezas, y cuanto

más aumente el favor de que las riquezas gozan, más decrece el de la virtud. El oro y la virtud, ¿no son, en efecto, como dos pesos puestos en una balanza, que puede subir uno de ellos sin que el otro baje?

— Sí.

— Por consiguiente, la virtud y las gentes de bien serán menos estimadas en un Estado, en la misma proporción en que más se estime en él a los ricos y a las riquezas.

— Evidentemente.

— Pero buscamos aquello que estimamos, y descuidamos aquello que despreciamos.

— Sin duda.

— Así, los ciudadanos, de hombres deseosos de supremacía y honores que antes eran, dan en avaros y codiciosos. Todos sus elogios, toda su admiración son para los ricos; sólo para éstos son los empleos: basta ser pobre para verse despreciado (550 y 551 a).

El hombre democrático

— ¿Cuáles serán las costumbres, cuál será la constitución de este nuevo gobierno? Ahora mismo veremos un hombre que se le asemeja, y podremos calificarlo de hombre democrático.

— Ciertamente.

— En primer lugar, todo mundo es libre en este Estado; respíranse en él la libertad y la liberación respecto de toda molestia; cada cual es dueño de hacer lo que le plazca.

— Así dicen.

— Mas donde quiera que se tiene ese poder, claro está que cada ciudadano dispone de sí mismo y escoge a su antojo el género de vida que más le acomoda (557 b).

El hombre tiránico

... el jefe del pueblo, al encontrar que la muchedumbre está dispuesta a obedecer, no puede abstenerse de derramar sangre ciudadana; bajo falsas acusaciones; precisamente de acuerdo con la costumbre de sus semejantes, arrastrando a la gente ante los tribunales, se mancha de homicidios, privando de la vida a un hombre, y prueba con la lengua y con sus terribles labios la sangre del prójimo; a algunos manda al exilio, a otros los condena a muerte, mientras por otra parte exige el pago de las deudas y diseña otra forma de repartir la tierra; ¿no es quizá necesario, incluso fatal, para semejante hombre morir a manos de sus enemigos o transformarse en tirano y de hombre transformarse en lobo? (565 e).

¿Cómo y de qué manera se da el paso de una constitución a otra? Para describir el cambio Platón subraya el acercamiento de las generaciones; el paso de una constitución a otra parece coincidir con el paso de una generación a otra. En consecuencia, el cambio no solamente es necesario, y en cierto sentido fatal, sino también muy rápido. La transformación es la necesaria y fatal consecuencia de la rebelión del hijo contra el padre, y del cambio de costumbres que deriva de ello (cambio que es empeoramiento continuo), especialmente en el paso de la aristocracia a la timocracia y de la timocracia a la oligarquía. En seguida presento un ejemplo de

este análisis basado en las generaciones (se trata del paso del padre timocrático al hijo oligárquico):

— Primeramente, el hijo quiere imitar al padre, y seguir sus huellas; pero luego, viendo que su padre se ha aplastado contra el Estado como un barco contra un escollo; que, después de haber prodigado sus bienes y su persona, ya al frente de los ejércitos, ya en algún otro puesto eminente, es llevado a presencia de los jueces, calumniado por impostores, condenado a muerte, a destierro, a la pérdida de su honra o de su hacienda...

— Naturalmente.

— Viendo —digo— caer sobre su padre tantas calamidades que con él comparte, despojado de su patrimonio y temiendo por su vida, arroja esa ambición y esos elevados sentimientos del trono que en su alma les había erigido. Humillado por el estado de indigencia en que se halla, no piensa más que en allegar bienes, y, gracias a un trabajo asiduo y a un sórdido ahorrar, acaba por enriquecerse. ¿No crees que entonces hará subir al espíritu de avaricia y de concupiscencia al mismo trono de donde han expulsado a la ambición; que hará de él su rey sumo, poniéndole la diadema y el collar y ciñéndole la cimitarra? (553 b-c).

En cuanto a la razón por la que tiene lugar el cambio, ésta debe buscarse sobre todo en la corrupción del principio en el que todo gobierno se inspira. Para una ética como la griega, acogida y defendida por Platón, del "justo medio", la corrupción de un principio está en su exceso: el honor del hombre timocrático se corrompe cuando se transforma en ambición inmoderada y deseo de poder; la riqueza del oligárquico, cuando se vuelve avidez, avaricia, ostentación descarada de bienes que provoca la envidia y la revuelta de los pobres; la libertad del democrático, cuando se comvierte en licencia, creer que todo esté permitido, que toda regla pueda ser transgredida impunemente; el poder del tirano, cuando vuelve arbitrariedad, y violencia. Valga para ejemplificar este tema una famosa página (a propósito de la corrupción de la democracia) :

— ¿Cuál es el bien que se propone la democracia?

— La libertad. Entra en un Estado democrático, y por todas partes oirás decir que no hay ventaja preferible a ésa, y que, por este motivo, todo hombre que haya nacido libre establecerá su morada en ese estado mejor que en cualquier otra parte.

— No hay lenguaje más común que ése.

— ¿No es ese amor a la libertad llevado al exceso (y esto es lo que yo quería decir), acompañado de extremada indiferencia para todo lo demás, lo que acaba por perder a ese gobierno y por hacer necesaria la tiranía?

— ¿Cómo?

— Cuando un Estado democrático, devorado por ardiente sed de libertad, es atendido por malos coperos que se la sirven pura y le hacen beber de ella hasta la embriaguez, entonces, si los gobernantes no llevan su complacencia hasta darle tanta libertad como quiere, los acusa y castiga, so pretexto de que son traidores que aspiran a la oligarquía.

— Evidentemente.

— Trata con el mayor desprecio a aquellos que todavía conservan respeto y sumisión respecto de los magistrados; les reprocha ser gente de poco valer, esclavos voluntarios. Así en público como en privado, encomia y

honra la igualdad que confunde a los magistrados con los ciudadanos. ¿Es posible que no se extienda a toda la libertad en un Estado así?

— ¿Y cómo no ha de extenderse?

— ¿Que no penetre en el seno de las familias, y que, finalmente, el espíritu de independencia y de anarquía no llegue a los mismos animales?

— ¿Qué quieres decir con eso?

— Quiero decir que los padres se acostumbran a tratar a sus hijos como a iguales suyos, a temerles, incluso; los hijos, a igualarse con

sus padres, a no tenerles respeto ni temor, porque de no ser así su libertad padecería; que los ciudadanos y los simples habitantes, incluso los extranjeros, aspiran a los mismos derechos.

— Así ocurre.

— Y, viniendo a cosas de menos monta, los maestros en ese estado, temen y miman a sus discípulos; éstos, por su parte, se burlan de sus maestros y de sus ayos. En general, los jóvenes quieren ir de par con los viejos, y hombrearse con ellos, bien en palabras, bien en obras. Los viejos, por su parte, descienden a los modales de los jóvenes, y hacen estudio de la imitación de sus maneras, con el temor de pasar plaza de gentes de carácter áspero y despótico (562 c-e, 563 a-b).

¿Cómo se manifiesta la corrupción del Estado?, esencialmente con la discordia. El tema de la discordia como causa de disolución del Estado es uno de los grandes temas de la filosofía política de todos los tiempos; tema recurrente como tantos otros, sobre todo por la reflexión política que considera que los problemas del Estado no *ex parte populi* (porque desde este punto de vista el problema fundamental es la libertad), sino *ex parte principis,* desde la óptica de quienes detentan el poder y tienen la misión de conservarlo. Para quienes ven que el problema político *ex parte principis,* y Platón ciertamente es uno de éstos, quizá uno de los más importantes, el tema fundamental no es la libertad (del individuo con respecto al Estado) sino la unidad (del Estado en relación con los individuos). Si la unidad del Estado es el primer bien, la discordia es el mal; la discordia es el inicio de la disgregación de la unidad. De la discordia nacen los males del desmembramiento del cuerpo social, la escisión en partes antagónicas, el choque de las facciones, en suma, el peor de los males, la anarquía, que representa el fin del Estado, o la situación más favorable para la constitución del peor de todos los gobiernos, la tiranía. EI tema de la discordia como malestar, como enfermedad, del Estado (la corrupción del Estado frecuentemente es comparada con la enfermedad del cuerpo debido a la semejanza que Platón establece entre el cuerpo del individuo y el del Estado) es frecuente:

— Ánimo, intentemos señalar la manera en que la timocracia deriva de la aristocracia; ¿no es verdad que toda constitución cambia debido a quienes tienen la autoridad en ella, cuando entre ellos brota la discordia, mientras hasta que el gobierno conserva la armonía, aunque sea pequeño, necesariamente permanece inalterado? (545 d).

Sin embargo, si se ven las cosas con cuidado, notaremos que hay dos formas de discordia que arruinan a la ciudad: una es la discordia dentro de la clase dirigente, otra la que existe entre la clase dirigente y la clase dirigida, entre gobernantes y gobernados. En la descripción platónica de las formas corruptas de convivencia política, ambas se pueden apreciar. En el paso de la aristocracia a la timocracia, y de la timocracia a la oligarquía, la discordia destructiva es del primer tipo; al contrario,

en el paso de la oligarquía a la democracia, es del segundo. En efecto, los primeros dos cambios son modificaciones internas de la clase dirigente; el tercero es el cambio del poder de una clase a otra, utilizando la terminología antigua (que llega hasta Rousseau), del dominio de los ricos al dominio de los pobres.

Es bien conocido lo que la teoría platónica del Estado como gran hombre le debe a la teoría del hombre en general. La filosofía platónica es un claro ejemplo, un auténtico pilar, de la teoría orgánica de la sociedad, es decir, de la teoría según la cual la sociedad (o el Estado) es concebida como un verdadero organismo a imagen y semejanza del cuerpo humano. Como en la república ideal, a las tres clases que componen orgánicamente el Estado corresponden las tres almas individuales, la racional, la pasional y la apetitiva, así también las formas de gobierno pueden ser distinguidas con base en las diferentes almas que las sostienen. Sobre este tema no hay más que una observación. Si no se duda que la constitución ideal está dominada por el alma racional, también es indudable que la constitución timocrática, que prefiere al guerrero que al sabio, está determinada por el alma pasional. Las otras tres formas están dominadas por el alma apetitiva: el hombre oligárquico, el democrático y el tiránico están, aunque en diverso grado, deseosos de bienes materiales, todos se vuelven hacia la tierra. El fragmento más notable en el cual se muestra la aparición del criterio de distinción de las diversas formas, con base en las diferentes almas, describe el nacimiento del hombre timocrático del hijo rebelde del hombre aristocrático:

Nuestro joven que escucha y observa todo esto y por otra parte oye los discursos de su padre, viendo la conducta de él, la compara con la de los demás, se siente atraído por una y otra parte, del padre que riega y cultiva lo que en su alma es el aspecto racional, de los otros que en su alma riegan y cultivan el aspecto concupiscente e impulsivo. No siendo por naturaleza malo, pero habiendo frecuentado malas compañías, atraído por una y otra parte, constituye en sí mismo un carácter medio, y confía a la parte media del alma, prepotente y ambiciosa, el gobierno de sí mismo, convirtiéndose en un hombre arrogante y deseoso de honores (550 a-b),

Bajo este rubro la timocracia también aparece como una forma cualitativamente diferente de las otras; se trata de una verdadera forma intermedia entre la perfecta y las más imperfectas. Aunque no es perfecta, es menos imperfecta que las que le siguen. Con respecto a la parte del alma, las tres últimas pertenecen a la misma especie, mientras la timocracia lo hace a una especie diversa: en este sentido la diferencia entre ésta y aquéllas no solamente es de grado sino de cualidad.

Por lo que toca a las tres últimas, el criterio de distinción al que recurre Platón está basado en la diferencia entre varios tipos de necesidades o deseos (el término griego es *epithumia*), que en cada una de ellas está preferentemente satisfecho. Son tres las especies de deseos: necesarios, superfluos e ilícitos. El hombre oligárquico se distingue por tender a la satisfacción de deseos necesarios, el democrático de deseos superfluos y el tiránico de deseos ilícitos. Platón define de la siguiente manera los dos primeros:

No hay razón para llamar deseos necesarios a aquellos que no es en nuestro poder suprimir ni reprimir, y que, por otra parte, nos resulta provechoso satisfacer [. . .] En cuanto a aquéllos de que es fácil deshacerse, si se pone uno a ello desde muy pronto, y cuya presencia, lejos de producir en nosotros algún bien, es a menudo causa de grandes males, ¿qué otro nombre les conviene mejor que el de deseos superfluos? (558 d-e—559 a).

Siguiendo con los ejemplos: el deseo de comer es necesario, mientras el de

platillos refinados es superfluo. Los deseos ilícitos son una especificación de los requerimientos no necesarios, y son propios del tirano, aunque todo hombre los posee (mas pueden ser disueltos con la educación). La diferencia entre el hombre común y el tirano es que tales deseos ilícitos (o "violentos", o "tumultuosos", como también se les llama) turban al primero en el sueño, el segundo los desencadena despierto.

Mientras la *República* es la descripción de la óptima constitución, el *Político* es la búsqueda, el estudio y la descripción del óptimo gobernante, el rey-filósofo, el que posee la ciencia del buen gobierno. Aquí solamente nos interesa un fragmento en el que Platón presenta sus ideas sobre las formas de gobierno. Dado que el pasaje es breve lo exponemos en su totalidad:

— No por causalidad creemos que la monarquía sea una de nuestras constituciones políticas.

— Cierto.

— Y yo diría que después de la monarquía se puede citar el dominio de pocos.

— Claro.

— ¿No crees que el tercer tipo sea el gobierno del número, la llamada democracia?

— Por supuesto.

— Ahora, dado que son tres, ¿no se volverán cinco, dando lugar a otros dos nombres todavía?

— ¿Cuáles?

— En un cierto modo, cuando contemplan el carácter violento o voluntario, la pobreza y la riqueza, la legalidad y la ilegalidad, y al dividir en dos formas cada una de las dos primeras, de manera que a la monarquía la llaman con dos nombres tiranía y gobierno real.

— Así es.

— Y el Estado que es regido comúnmente por pocos, es llamado aristocracia y oligarquía.

— Precisamente.

— En cambio, la democracia, sea con la fuerza o con el consenso, sea que mande el pueblo sobre los poseedores, sea que custodie celosamente las leyes o que las viole, jamás ha usado otro nombre (291 d-e—292 a).

Comparada con la tipología de la *República,* ésta es menos original. La única diferencia frente a la tipología canónica de las seis formas de gobierno, tres buenas y tres malas, es que en el *Político* la democracia tiene un solo nombre; lo que quiere decir que a diferencia de las otras formas se presenta solamente bajo un aspecto. Aunque también el gobierno popular tiene una versión buena y otra mala (si bien el nombre es uno solo), como puede apreciarse en el siguiente pasaje:

— En la monarquía tenemos el gobierno real y el tiránico; se ha dicho que en el gobierno de pocos está la aristocracia de nombre augural y la oligarquía; en cuanto al gobierno de muchos que originalmente se supuso simple, es llamado democracia aunque es necesario admitir que es doble.

— Explícate, ¿con qué criterio lo dividiremos?

— Con un criterio semejante a los demás, a pesar de que este nombre ahora tiene dos sentidos. Una forma indica el gobierno de las leyes, la otra señala el gobierno opuesto a las leyes (el *Político,* 302 d).

Inmediatamente después, Platón aborda el problema de la comparación de las diversas formas de gobierno para juzgar su mayor o menor bondad (o maldad); y sostiene la tesis de que si bien es cierto que la democracia es la peor de las formas buenas, sin embargo es la mejor de las formas malas, en contraste con la monarquía, que es la mejor de las formas buenas mientras que la tiranía es la peor de las formas malas (véanse los fragmentos 302 d-e, y 303 a-b). De manera que si ponemos en fila las seis formas en orden decreciente, las tres primeras, las buenas, deben estar colocadas con cierto orden (monarquía, aristocracia, democracia), y las malas en el orden inverso (democracia, oligarquía, tiranía). La democracia está al mismo tiempo al final de la serie de las buenas y al principio de la serie de las malas, al tiempo que la monarquía está al principio de la serie de las buenas y la tiranía al final de la serie de las malas. Entre otras cosas esta disposición puede servir para explicar por qué la democracia tiene un solo nombre: al ser la peor de las formas buenas y la mejor de las malas, no presenta en sus dos versiones la diferencia que en cambio muestra el gobierno de uno solo que en su versión buena es el mejor y en su modalidad mala es el peor. Ordenemos las seis formas según sean deseables: monarquía, aristocracia, democracia positiva, democracia negativa, oligarquía, tiranía. Es evidente que las dos democracias constituyen un *continuum,* mientras que las dos formas de gobierno de uno solo están en los dos extremos de la escala.

Debemos resaltar otro aspecto, aunque por el momento solamente lo mencionemos porque es un tema que tocaremos frecuentemente; se trata del criterio o los criterios con base en los cuales Platón distingue las formas buenas de las malas. Léase nuevamente el fragmento citado y se verá que los criterios sustancialmente son dos: violencia y consenso, legalidad e ilegalidad. Las formas buenas son aquéllas en las que el gobierno no está fundamentado en la violencia y por ende lo está en el consenso, en la voluntad de los súbditos; o son aquellas que actúan de acuerdo con leyes establecidas y por tanto no de manera arbitraria.

III. ARISTÓTELES

LA TEORÍA clásica de las formas de gobierno es la expuesta por Aristóteles (384-322 a.C.) en la *Política,* tan es así que dicha teoría ha sido repetida durante siglos sin grandes variaciones. También en este caso Aristóteles parece haber fijado para siempre algunas categorías fundamentales de las que nosotros, herederos, continuamos sirviéndonos para comprender la realidad. La *Política* está dividida en ocho libros, de los cuales dos —el tercero y el cuarto— estan dedicados a la descripción y a la clasificación de las formas de gobierno (el primero trata del origen del Estado; el segundo critica las teorías políticas anteriores, especialmente la platónica;

eI quinto aborda los cambios de las constituciones, o sea, el paso de una forma de gobierno a otra; el sexto se aboca en particular a las diversas formas de democracia y oligarquía, que son las dos formas de gobierno en las que Aristóteles se detiene con mayor (tención en toda la obra; en el séptimo y el octavo escribe sobre la mejor forma de constitución).

EI término que Aristóteles usa para indicar lo que hasta entonces se llamaba "forma de gobierno" es *politéia,* que habitualmente es traducido como "constitución". Para apegarme al uso hablaré en este capítulo de "constituciones". Lo primero que debe resaltarse es que en la *Política* hay muchas definiciones de "constitución" de las que conviene partir. Una de ellas se encuentra en el tercer libro:

La constitución es la estructura que da orden a la ciudad estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y sobre todo de la autoridad soberana (1278 b).

La traducción que utilizo (la de C. A. Viano, publicada en la colección "Classici politici" de la Utet, 1955)[3] quizá sea un poco redundante. Aristóteles se limita a decir que la constitución, la *politéia,* es "taxis ton archón", es decir, "ordenamiento de las magistraturas" (o con otra expresión, de los "cargos públicos"). Una definición de este tipo corresponde *grosso modo* a lo que nosotros hoy entendemos por "constitución". (Digo *grosso modo* porque en la actualidad en una constitución ponemos algo más.) Cuando hablamos de la constitución italiana, francesa o china, lo hacemos de la ley fundamental de un Estado, es decir, de las leyes que establecen cuáles son los órganos del Estado, cuáles sus funciones, cuáles sus relaciones recíprocas, etc. En suma, para decirlo como Aristóteles, el "ordenamiento de las magistraturas".

Aristóteles no se cansa de llamar la atención del lector respecto a que hay muchas constituciones diferentes y en consecuencia una de las primeras tareas del estudioso de la política es describirlas y clasificarlas. Aristóteles aborda el problema en el § 7 del tercer libro, en un pasaje que por su importancia histórica debe citarse completo:

Ya que constitución y gobierno significan lo mismo y el órgano de gobierno es el poder soberano de la ciudad, es necesario que el poder soberano sea ejercido por *una* persona o unos *pocos* o la *mayoría.* Cuando el uno, pocos o la mayoría ejercen el poder en vista del interés general, entonces forzosamente esas constituciones serán rectas, mientras que serán desviaciones los que atienden al

3 Para la traducción al español de los pasajes de Aristóteles en este capítulo me apoyo en: Aristóteles, *Política,* Laterza, Bari, 1983; Aristóteles, *La Política,* Editora Nacional, México, 1967; Aristóteles, *La Política,* Editora Nacional, Madrid, 1977, y Aristóteles, *Ética Nicomaquea,* UNAM, México, 1983. **[T.]**

interés particular de uno, de pocos o de la mayoría [...] Tenemos la costumbre de llamar *monarquía* al gobierno unipersonal que atiende al interés general, y *aristocracia* al gobierno de pocos [...] cuando se propone el bien común; cuando es el mayor número el que gobierna atendiendo al interés general recibe el nombre común a todas las constituciones *politia* [...] Las degeneraciones de las mencionadas formas de gobierno son: la *tiranía* de la monarquía, la *oligarquía* de la aristocracia, y la *democracia* de la politia. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía hacia el de los ricos y la democracia hacia el interés de los pobres. Pero ninguna de ellas atiende al provecho de la comunidad (1279 a-b).

Son pocos renglones pero en ellos está presente con gran concisión y simplicidad la célebre teoría de las seis formas de gobierno. Es evidente que esta tipología es producto del uso simultáneo de los dos criterios fundamentales de *quién* gobierna y *cómo* gobierna. Si se toma en cuenta *quién,* las constituciones se distinguen según si el poder del gobierno reside en una sola persona (monarquía), en pocas personas (aristocracia) o en muchas (*politia*). Con base en el criterio de *cómo,* las constituciones son buenas o malas, y como consecuencia a las tres primeras formas buenas se contraponen y se agregan las tres malas (o sea, la tiranía, la oligarquía v la democracia). La simplicidad y la claridad de esta tipología on de tal naturaleza que no sería necesario ningún comentario si no fuese para hacer una consideración terminológica. "Monarquía", propiamente, significa gobierno de uno solo, mas en la tipología aristotélica quiere decir gobierno bueno de una persona, al que corresponde la tiranía como malo. Al contrario, "oligarquía", que de hecho significa gobierno de pocos, quiere decir gobierno malo de pocas personas, al que corresponde la "aristocracia" como bueno. El término "oligarquía", en efecto, ha conservado a través de los siglos su significado peyorativo original: hoy también se habla de "oligarquía" en sentido negativo, para indicar grupos restringidos de poder que gobiernan sin el consentimiento popular (y por tanto en contraposición a la "democracia"). En cuanto a la "aristocracia", que significa gobierno de los mejores, es el único de los tres términos que designan a las formas buenas que en sí mismo tiene un significado positivo. Durante siglos ha conservado un significado menos negativo que la oligarquía; pero ha perdido el original de gobierno de los mejores (en el lenguaje político de la época moderna, habitualmente los gobiernos "aristocráticos" están formados por grupos restringidos que se transmiten por herencia el poder). La mayor novedad, y se puede decir extrañeza, terminológica, es el uso de "*politia*" para la constitución caracterizada por ser un gobierno de muchos y bueno. Hablo de rarezas porque, como se ha visto anteriormente, *"politia"* (traducción de *"politeia")* significa ni más ni menos constitución y por tanto es un término de género y no de especie. Cuando hoy se quiere usar una palabra griega para indicar el gobierno de muchos se dice "poliarquía" (por ejemplo la usa el politólogo Robert Dahl para nombrar a la democracia pluralista de los Estados Unidos de Norteamérica). No es que los griegos no conociesen este término (por ejemplo se encuentra en Tucídides, VI, 72, pero tiene un sentido peyorativo de mando militar de muchos que crea desorden y confusión). Más grande es el desconcierto que crea en el lector el uso del término genérico "*politia"* o "constitución" para indicar una de las seis posibles constituciones, ya que en la *Ética nicomaquea,* Aristóteles, al repetir la clasificación de las formas buenas y malas, usa el término "timocracia" para indicar la tercera forma buena, que fue utilizado por Platón para designar a la primera de las cuatro formas de gobierno que derivan de la forma buena. Citamos todo el fragmento:

Son tres las formas de gobierno así como tres son las desviaciones correspondientes. Tales formas son: la monarquía, la aristocracia y la tercera es la

que se basa en el consenso y que conviene llamarla timocracia, aunque muchos acostumbran denominarla "politia" [. . .] La desviación de la monarquía es la tiranía [. . .] en cambio de la aristocracia se pasa a la oligarquía por maldad de quienes mandan [...] de la timocracia se pasa a la democracia (1.160 a-b).

De cualquier manera, el uso de un término genérico como *"politia"* , o impropio como "timocracia", confirma lo que habíamos advertido en Platón, es decir, que a diferencia de lo que sucede con las dos primeras formas para las que existen dos términos consagrados por el uso para indicar respectivamente la forma buena y la mala, para la tercera en el uso común existe solamente el término "democracia". En consecuencia, una vez que se le ha adoptado para indicar exclusivamente la forma mala como hace Aristóteles (contrariamente a lo que hará, como veremos poco más adelante, Polibio), no queda un término igualmente consagrado por el uso para señalar la forma buena.

Como se dijo en la introducción, el uso axiológico de una tipología no solamente implica la distinción entre formas buenas y malas, sino también una jerarquía entre las diversas formas, o sea, la distinción entre formas mejores y peores. EI orden jerárquico acogido por Aristóteles no parece diferente del sostenido por Platón en el *Politico,* que expuse al final del capítulo anterior. EI criterio de jerarquización es el mismo: la peor forma es la degeneración de la mejor, en consecuencia, las degeneraciones de las formas que siguen a la mejor son paulatinamente menos graves. Con base en este criterio el orden jerárquico de las seis formas es el siguiente: monarquía, aristocracia, politia, democracia, oligarquía y tiranía. Digámoslo con las palabras de Aristóteles:

Es evidente cuál de estas degeneraciones sea peor y cuál venga inmediatamente después de ella. En efecto, peor necesariamente es la constitución derivada por degeneración de la primera y más divina de las formas. Ahora bien, la monarquía o es tal solamente de nombre, pero no en realidad, o es tal porque quien reina sobresale extraordinariamente por encima de los demás, de manera que la tiranía, que es la peor degeneración, es la más alejada de la verdadera constitución. En segundo lugar está la oligarquía (de la que la aristocracia es muy diferente), mientras la democracia es más moderada (1289 a-b).

Una confirmación de este orden se encuentra en la *Ética nicomaquea.* En el fragmento anteriormente citado se lee, después del listado de las seis formas de gobierno:

De ellas la mejor forma es la monarquía, la timocracia es la peor

(1160 a).

Y poco más adelante:

Sin embargo la democracia es la desviación menos mala. En efecto,

poco se desvía de la correspondiente forma de gobierno (1160 b).

Al establecerse de esta manera el orden jerárquico, se aprecia que la máxima diferencia está entre la monarquía (la mejor constitución de las buenas) y la tiranía (la peor de las malas), y, al contrario, la mínima diferencia se encuentra entre la politia (la peor de las buenas) y la democracia (la mejor de las malas). Esto explica por qué las dos formas de la democracia pueden haber sido llamadas con el mismo nombre, ya que estando una al final de la primera serie y otra al principio de la segunda son tan parecidas que pueden confundirse. Mientras entre lo mejor y lo peor la distancia es grande e irresoluble, entre lo menos bueno y lo menos malo hay una vía continua que impide trazar entre uno y otro una clara línea de demarcación.

Es necesaria todavía una observación acerca de la distinción entre formas buenas y malas: ¿qué criterio utiliza Aristóteles para distinguir unas de otras? Recuérdese lo que dije en la última parte de la lección sobre Platón, en referencia a la distinción que plantea en el *Político.* El criterio de Aristóteles es diferente: no es el consenso o la fuerza, la legalidad o la ilegalidad, sino principalmente el interés común o el individual. Las formas buenas son aquéllas en las cuales los gobernantes ejercen el poder teniendo presente el interés público, en las malas los gobernantes ejercen el poder de acuerdo con el interés individual. Tal criterio está íntimamente vinculado con el concepto que Aristóteles tiene de la *polis* (o del Estado, en el sentido moderno de la palabra). La razón por la cual los individuos se reúnen en la ciudad y forman una comunidad política no es solamente la de vivir en común, sino también la de "vivir bien" (1252 b y 1280 b). Para que el fin de la "vida buena" pueda ser realizado es necesario que los ciudadanos persigan todos juntos o mediante sus gobernantes el interés común. Cuando los gobernantes aprovechan el poder que recibieron o conquistaron para luchar por intereses particulares, la comunidad política se desvía de su objetivo, y la forma política que asume es una forma corrupta o degenerada con respecto a la pura, es decir, en referencia al objetivo. Aristóteles distingue tres tipos de relaciones de poder: la del padre sobre el hijo, la del amo sobre el esclavo y la del gobernante sobre el gobernado. Estas tres formas de poder se distinguen a partir del tipo de interés que persiguen. El poder patronal es ejercido para beneficio del amo, el paternal de los hijos, y el político de los gobernantes y gobernados. De esto se deriva la siguiente conclusión:

Es evidente que todas las constituciones que contemplan el interés común son constituciones rectas en cuanto se apegan a la justicia absoluta, mientras que las que contemplan el interés de los gobernantes están erradas y son degeneraciones con respecto a las constituciones rectas (1279 a).

Como se ha dicho, la importancia histórica de la teoría aristotélica de las seis formas de gobierno es enorme. Pero no conviene sobrevaluar la importancia de ella dentro de la obra aristotélica, que es mucho más rica en observaciones y determinaciones de lo que pueda parecer en una tipología. Incluso se puede decir que el éxito histórico de la clasificación, fácilmente comprensible aunque como todos los esquemas reductora frente a una realidad histórica compleja, como la de las ciudades griegas, y sus evoluciones y revoluciones, terminó por favorecer la lectura simplista de la *Política* y por descuidar la complejidad de sus articulaciones internas. Cada una de las seis formas es analizada por Aristóteles en su especificidad histórica y subdividida en muchas especies particulares, cuya determinación muestra al esquema general mucho menos rígido de lo que ha sido entregado a la tradición del pensamiento político; ocasionalmente el esquema parece tambalearse al pasar de una subespecie a otra. Considérese por ejemplo la primera forma de gobierno, la monarquía. Al iniciar el estudio de ésta Aristóteles dice:

Ante todo es necesario establecer si la monarquía constituya un solo género o si se distinga en géneros diferentes; es fácil darse cuenta de que la monarquía comprende muchos géneros en cada uno de los cuales el mando se ejerce de manera diferente (1285 a).

Hecha esta aclaración, el discurso sobre la monarquía se articula mediante la distinción de varias especies de monarquía, como: la de los tiempos heroicos "que era hereditaria y estaba basada en el consenso de los súbditos"; la espartana, en la que el poder supremo se identifica con el poder militar y es perpetua; el régimen de los "eximios", es decir, de los "tiranos electivos", de los jefes supremos de una ciudad que eran elegidos para un cierto periodo o de manera vitalicia si hubiera graves conflictos entre facciones opuestas; o la monarquía de muchos pueblos

bárbaros. Me detengo de manera especial en esta última porque introduce una categoría histórica destinada a tener en los siglos subsecuentes un gran éxito, la monarquía despótica, o, *ratione loci,* de "despotismo oriental" (sobre el que trataremos frecuentemente). Las características específicas de este tipo de monarquía son dos: *a)* el poder se ejerce tiránicamente y por este motivo se asemeja al poder del tirano, y b) sin embargo, el poder ejercido con tiranía es legítimo porque es aceptado, y lo es debido a que "estos pueblos bárbaros, siendo más serviles que los griegos, y los pueblos asiáticos son más serviles que los europeos y soportan sin dificultad un poder despótico sobre ellos" (1285 a). Estas dos características hacen que tal tipo de monarquía no se asemeje a la tiranía, porque los tiranos "dominan sobre súbditos descontentos de su poder", y por tanto ese poder no está fundamentado en el consenso, en sentido estricto no es "legítimo", y al mismo tiempo se distingue de las monarquías griegas porque domina sobre pueblos "serviles", sobre los cuales el poder no puede ser ejercido más que despóticamente. El poder despótico, precisamente en griego *despotes,* es el que ejerce el amo sobre los esclavos, y que como se ha visto es diferente tanto del poder paternal, es decir, del que el padre ejerce sobre los hijos, como del político, o sea, del poder que el gobernante ejerce sobre un pueblo libre. El poder despótico es absoluto y se ejerce en interés del amo, es decir, de quien lo posee, a diferencia del paternal que se detenta en beneficio de los hijos, y del poder civil que se desempeña en función tanto de quien gobierna como de quien es gobernado. Como se sabe, Aristóteles justifica la esclavitud con base en la consideración de que hay hombres esclavos por naturaleza; así como hay hombres de este tipo, también hay pueblos esclavos por naturaleza (los "pueblos serviles" de las grandes monarquías asiáticas). Sobre pueblos esclavos por naturaleza el poder no puede ser diferente al del amo sobre los esclavos, osea, no puede ser más que "despótico". Tal poder, aunque sea despótico, es perfectamente legítimo porque es el único acorde con la naturaleza de ciertos pueblos; así como el poder del amo sobre los esclavos, pese a que es extremadamente duro, es el único compatible con ellos. Tan es verdad, que estos pueblos aceptan dicho poder "sin dificultad", o mejor dicho sin lamentarse (la traducción latina medieval dice *"sine tristitia*"), mientras que los tiranos, a diferencia de los déspotas orientales, tienen por sujetos pueblos libres y dominan sobre súbditos "descontentos". Por tanto, sin contar con su consenso (y por esto la tiranía es una forma corrupta de gobierno a diferencia de cualquier tipo de monarquía).

Para apreciar cuán grande es la diferencia entre el esquema general de las seis formas de gobierno y el análisis particular, nada mejor que ver más de cerca la forma llamada, a falta de otra denominación más apropiada, *"politia".* En el esquema la *politia* corresponde a la tercera forma, es decir, debería ser la constitución caracterizada por el poder de muchos que se ejerce en función del interés común; mas si uno lee la definición que Aristóteles da de ella, se comprueba que es algo totalmente distinto;

En general la politia es una mezcla entre la oligarquía y la democracia; y comúnmente se suelen llamar politias los gobiernos que tienden más bien a la democracia y aristocracia que aquellos que se orientan a la oligarquía (1293 b).

Obsérvese, la *politia* es una mezcla de oligarquía y democracia. ¿Pero de acuerdo con el esquema abstracto la oligarquía y la democracia no son dos formas corruptas? En consecuencia, el primer problema que nos presenta la constitución llamada *"politia"* es que una forma buena puede ser resultado de una mezcla entre dos formas malas. En segundo lugar, si la *politia* no es, como debería serlo de acuerdo con el esquema, el gobierno del pueblo o la democracia en su forma correcta, sino que se trata de una mezcla entre oligarquía y democracia, ello quiere decir que

—y entramos propiamente al segundo problema— el gobierno bueno de muchos que aparece en el tercer lugar del esquema general es un espacio vacío, o sea, es una idea abstracta a la que no corresponde concretamente ningún régimen que haya existido o exista históricamente. El problema se complica (pero a la vez se vuelve más interesante desde el punto de vista histórico) por el hecho de que contrariamente al esquema general, una vez más, ni la oligarquía es para Aristóteles, como lo da a entender el significado del término, el gobierno de pocos, ni la democracia el del pueblo. El criterio que Aristóteles utiliza para distinguir la oligarquía y la democracia de ninguna manera es el genérico criterio numérico, sino uno con mucho más cuerpo: la diferencia entre ricos y pobres.

Hay democracia si los libres y los pobres, siendo en número mayor, son señores del poder; hay oligarquía si lo son los ricos y los más nobles que constituyen la minoría (1290 b).

Que la oligarquía sea el gobierno de pocos y la democracia el de muertos puede depender solamente del hecho de que generalmente los ricos en toda sociedad son menos que los pobres; pero lo que distingue una forma de gobierno de otra no es el número, sino la condición social de quienes gobiernan, no un elemento cuantitativo sino uno cualitativo. Como prueba de lo anterior léase el siguiente fragmento:

Lo que diferencia a la democracia y a la oligarquía es la pobreza y la riqueza, de suerte que donde dominan los ricos, por muchos o pocos que sean, habrá necesariamente una oligarquía, y donde dominan los pobres la democracia, aunque como se ha dicho suceda que los ricos sean pocos y los pobres muchos, porque los que se enriquecen son pocos mientras tocios tienen parte de la libertad (1280 a).

Así pues, decíamos que la politia es una mezcla de oligarquía y democracia. Ahora que se ha aclarado en qué consisten la oligarquía y la democracia, estamos en posibilidades de entender mejor esta mezcla: esta combinación es un régimen en el que la unión de los ricos y pobres debería remediar la mayor causa de tensión en toda sociedad, que es precisamente la lucha entre quien no tiene y quien tiene. Es el régimen que debería asegurar mejor que cualquier otro la "paz social".

En la mayor parte de las ciudades se proclama vivamente la polilia, y se pretende realizar la sola unión posible entre los ricos y los pobres, entre la riqueza y la pobreza (1294 a).

Aristóteles también se ocupa de la manera en que se mezclan los dos regímenes para producir un tercero mejor que ambos. Particularmente se detiene en tres rubros, que son muy interesantes desde el punto de vista de lo que hoy se llamaría “ingeniería política": 1. Se conciban disposiciones que serían incompatibles: mientras en las oligarquías se establece una pena para los ricos que no participan en las actividades públicas y no hay un premio para los pobres si toman parte en ellas, al contrario en las democracias no se concede ningún premio a los pobres que intervienen en los asuntos políticos y no se fija ninguna pena a los ricos que no participan. Como dice Aristóteles, la conciliación podría consistir "en algo intermedio y común”, por ejemplo, establecer una ley que estipule una pena para los ricos que no participen y un premio para los pobres que sí lo hagan. 2. Se toma el “medio" entre los ordenamientos extremos de los dos regímenes: mientras el oligárquico solamente atribuye el derecho de participar en las asambleas a quienes tienen un ingreso muy alto, el régimen democrático reconoce tal derecho para todos, incluso para los desposeídos, o de cualquier manera aun para quienes tienen un ingreso exiguo. El punto medio en este caso consiste en disminuir los altos requerimientos exigidos en el régimen de los ricos y en aumentar las estipulaciones establecidas en el régimen de los pobres. 3. Se admite lo bueno de los dos sistemas legislativos:

mientras en la oligarquía los cargos se atribuyen por elección aunque solamente a quienes tienen un determinado ingreso, en la democracia los cargos se sortean entre todos independientemente del ingreso. En este caso tomar lo bueno de cada sistema significa conservar el método de elección del régimen oligárquico y excluir los requisitos de ingreso que es una característica del democrático.

El ideal que inspira este régimen de la "mezcla" es el de la "mediación", que es la ambición de toda la ética aristotélica. La "mediación", como se sabe, está fundamentada en el valor eminentemente positivo de lo que está en medio de dos extremos. No por casualidad Aristóteles habla de este ideal en el siguiente fragmento:

Si en la *Ética* se ha explicado satisfactoriamente que la vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio (1295 a).

Inmediatamente después el criterio del punto medio se aplica a las clases que componen la sociedad:

En todas las ciudades hay tres partes: los muy ricos, los muy pobres, y tercero, los intermedios entre éstos. Ahora bien: puesto que se reconoce que lo moderado es lo mejor y lo intermedio, obviamente, también en el caso de los bienes de fortuna, la propiedad intermedia es la mejor de todas, y a que es la más fácil de someterse a la razón (1295 b).

Una vez confrontado con la realidad histórica el ideal ético del punto medio se resuelve en el famoso elogio de la "clase media"* (para quien como nosotros anda en busca de "temas recurrentes", éste es uno de ellos):

Es evidente entonces que la comunidad política mejor es la de la clase media, y que pueden tener un gran gobierno aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos extremos, y si no, a uno u otro, pues agregándose produce la nivelación y evita la aparición de los excesos contrarios (1295 b).

La razón fundamental por la que las ciudades mejor gobernadas son aquellas en las que predomina la clase media es la mayor • labilidad. Al respecto Aristóteles señala poco más adelante:

Que el régimen intermedio es el mejor resulta obvio, ya que sólo él está libre de sediciones, pues donde es numerosa la clase media se originan con menos frecuencia revueltas y revoluciones entre los ciudadanos (1296 a).

Llamo la atención sobre este tema: la estabilidad. Asunto verdaderamente central en la historia de las reflexiones sobre el "buen gobierno", porque uno de los criterios fundamentales con base en los cuales se acostumbra distinguir (incluso hoy) el buen gobierno del malo es si éste es y en qué medida "estable". Lo que hace buena la mezcla de democracia y oligarquía, si por ella se entiende una cierta forma política a la que corresponde determinada estructura social caracterizada por la preponderancia de una clase ni rica, como la que prevale en las oligarquías, ni pobre, como la que predomina en las democracias, es precisamente que ella está menos expuesta a cambios repentinos que son la consecuencia de los conflictos sociales, los que a su vez se derivan de la división demasiado marcada entre las clases contrapuestas.

También me detuve en la *"politia"* por otra razón: es el produelo de una "mezcla". La idea de que el buen gobierno es el fruto de una combinación de formas de gobierno diferentes es uno de los grandes temas del pensamiento político

occidental que, como veremos, llega hasta nuestros días. Sobre el tema del "gobierno mixto" todo gran escritor político tendrá algo que decir en favor o en contra, y su formulación más exitosa es enunciada precisamente por el escritor que examinaré en el capítulo siguiente, Polibio.

1 No puede tomarse el concepto "clase" en sentido marxista, es decir, de acuerdo con el papel que ocupa en las relaciones de producción. [T.]

IV. POLIBIO

Junto con los textos de Platón y Aristóteles, la antigüedad clásica nos legó un tercer escrito fundamental para la teoría de las formas de gobierno, el libro VI de las *Historias* de Polibio. Un texto cuya autoridad no es menor (piénsese en nuestro Maquiavelo) que la de los dos primeros. A diferencia de Platón y Aristóteles, Polibio (que vivió en el siglo II a.C.) no es un filósofo sino un historiador. Griego de nacimiento, fue deportado a Roma después de la conquista de Grecia, y se relacionó con los círculos más altos de la ciudad, especialmente con el ambiente de los Escipión. Escribió en griego la primera gran historia (apologética) de Roma antes de la de Tito Livio. Al terminar victoriosamente las guerras púnicas, Roma se acercó a la cumbre de su fuerza. Después de narrar los acontecimientos de la batalla de Cannas (216 a.C.), Polibio se detiene precisamente en el libro VI, para hacer una exposición detaliada de la constitución romana, con lo cual elaboró un verdadero tratado de derecho público romano en el que se describen las diversas magistraturas (los cónsules, el senado, los tribunos, la organización militar, etc.). Se dice explícitamente la razón por la cual el historiador se detiene a describir la constitución del pueblo del que está narrando la historia:

La constitución de un pueblo debe considerarse como la primer causa del éxito o del fracaso de toda acción (VI, 2).[4]

Con base en esta premisa, él quiere demostrar la importancia que tuvo la excelencia de la constitución romana en el éxito de la política de un pueblo que en "menos de cincuenta y tres años", como se lee en el mismo parágrafo, venció a todos los otros Estados al hacerlos caer bajo su dominio.

Polibio presenta algunas consideraciones sobre las constituciones en general antes de abordar la romana. Tales consideraciones constituyen una de las más completas teorías de las formas de gobierno que la historia nos transmitió. En esta teoría sobre todo expone tres tesis que merecen ser expuestas aunque sea brevemente: 1. Existen fundamentalmente seis formas de gobierno, tres buenas y tres malas; 2. Las seis formas de gobierno se suceden una a otra según cierto ritmo, y por tanto constituyen un proceso cíclico que se repite en el tiempo, y 3. Además de las seis formas tradicionales, existe una séptima, de la cual la constitución romana es un ejemplo, que en cuanto síntesis de las tres formas buenas es la mejor constitución. Con la primer tesis Polibio confirma la teoría tradicional de las formas de gobierno; con la segunda precisa en mi esquema completo, si bien rígido, la teoría de los ciclos (o, para usar la misma palabras griega, de *"anacidosis")* que ya había sido expuesta por Platón; con la tercera, presenta por primera vez de manera completa la teoría del gobierno mixto (en la *"politia"* de Aristóteles vimos una forma espuria de esta forma, por lo menos en referencia a la teorización clásica que será precisamente la de Polibio). De estas tres tesis, la primera representa el uso sistemático de la teoría de las formas de gobierno, la segunda el historiográfico, la tercera el axiológico. Dicho de otro modo: con sus diversas tesis, Polibio establece definitivamente la

4 Para la traducción al español de los textos de Polibio me apoyo en: Polibio, *Historias,* 43, Gredos, Madrid, 1981. **[T.]**

sistematización clásica de las formas de gobierno. Expone, en cierne, una filosofía de la historia de acuerdo con la cual el desarrollo histórico acontece según cierto orden, que se verifica por la sucesión predeterminada y recurrente de las diversas constituciones; expresa la preferencia por una constitución frente a todas las demás, por la constitución mixta con respecto a las simples.

Comenzamos por la primer tesis que, después de todo lo que liemos visto hasta aquí, no presenta, mayores dificultades y por tanto no requiere muchos comentarios. Polibio inicia la exposición remontándose a la tipología tradicional:

La mayoría de los que quieren instruirnos acerca del tema de las constituciones, sostienen la existencia de tres tipos de ellas: llaman a una *reino,* a otra *aristocracia* y a la tercera *democracia* (VI, 3, las cursivas son mías).

La única observación que debe hacerse es terminológica: Polibio llama democracia a la tercera forma que Aristóteles llamó *"politia",* es decir, usa el término "democracia" con una connotación positiva a diferencia de Platón y Aristóteles. Como era de esperarse, poco después aborda las formas corruptas:

No todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como reino, sino sólo aquel que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier gobierno de pocos hombres; sólo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes, designados por elección. Paralelamente, no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer a las leyes [...] Hay que afirmar, pues, que existen seis variedades de constituciones: las tres repetidas por todo el mundo, que acabamos de mencionar, y tres que derivan de éstas: la *tiranía,* la *oligarquía* y la *oclocracia* (VI, 4, las cursivas son mías).

Hay dos observaciones que hacer: una simplemente terminológica y otra más sustancial. Polibio, al usar el término "democracia" para la forma buena de gobierno popular, introduce una nueva palabra (que a decir verdad no tuvo mucho éxito y sólo fue transmitida en el lenguaje culto) para nombrar al gobierno popular en su forma corrupta: "oclocracia", de *okhlos,* que significa multitud, masa, chusma, plebe, y que bien corresponde a nuestro "gobierno de masa" o "de las masas", cuando el término "masa" (ambivalente) es utilizado en su sentido peyorativo que le es asignado por los escritores reaccionarios (en expresiones como "la rebelión de las masas", la "sociedad de masas", etc.). En cambio, la observación más sustancial se refiere al criterio que Polibio usa para distinguir las constituciones buenas de las malas. Es un criterio que no concuerda con el aristotélico sino con el platónico. (Por lo demás parece que Polibio no recabó ninguna de las tesis de Aristóteles, sino que tuvo como fuente a Platón. ÉI mismo cita a Platón en el § 5, sucesivo al que estamos examinando.) Como hemos visto, el criterio aristotélico se basa en la diferencia entre interés público y privado. Tal diferencia no aparece en el texto de Polibio. No se puede decir que en el fragmento citado el criterio de distinción entre las formas rectas y las corruptas esté muy claro o por lo menos sea muy explícito; pero de cualquier manera no es el del interés. Los criterios esbozados son dos: por un lado la contraposición entre el gobierno fundamentado en la fuerza y el basado en el consenso; por otro, la semejante pero no idéntica contraposición entre gobierno ilegal, y en consecuencia arbitrario, y gobierno de las leyes. Son dos criterios que ya encontramos en el *Político* de Platón.

Una vez definidas las seis formas, Polibio las dispone inmediatamente en orden cronológico, o sea, muestra la teoría de los ciclos. También aquí citamos todo

el pasaje:

EI primero que se forma por un proceso espontáneo y *natural* es el gobierno de uno solo, y de él deriva, por una preparación y una enmienda, el *reino.* Pero se deteriora y cae en un mal que le es *congénito,* me refiero a la *tiranía,* de cuya disolución nace la *aristocracia.* Cuando ésta, por su naturaleza, vira hacia la *oligarquía,* si las turbas se indignan por las injusticias de sus jefes, nace la *democracia.* A su vez, la soberbia y el desprecio de las leyes desembocan, con el tiempo, en la *oclocracia* (VI, 4, las cursivas son mías).

Hay muchas observaciones que hacer sobre este fragmento. Ante todo las etapas del proceso histórico son las siguientes: reino, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y oclocracia. En segundo lugar, el proceso histórico desarrolla ciclo por ciclo una tendencia, en última instancia degenerativa, como la descrita por Platón; pero, a diferencia del ciclo platónico, en el que la forma que sigue es degenerada con respecto a la anterior en un proceso continuo, el rielo polibiano se desenvuelve mediante una alternancia de constituciones buenas y malas, en la cual, por lo demás, la constitución buena que sigue es menos buena que la buena anterior y la mala siguiente es más mala que la mala precedente. En otras palabras, la línea decreciente del ciclo platónico es continua, la del ciclo polibiano está fragmentada por una alternancia de momentos buenos y malos, aunque a final de cuentas tiende a declinar. Además de la diferencia entre los procesos continuo y alternado, también hay una con respecto al punto final que para Platón es la tiranía, mientras que para Polibio es la oclocracia. No se puede dejar pasar, aunque es un argumento que merecería tratarse por separado, la contraposición entre esta concepción regresiva de la historia y la progresiva que caracteriza a la edad moderna —por lo menos del Renacimiento en adelante, de acuerdo con la cual lo que viene después en última instancia es, si no inmediatamente, mejor de lo que aconteció primero (recuérdese la famosa metáfora de los enanos sobre los hombros de los gigantes)—, entre una concepción, como la platónica, para la cual la historia procede de lo mejor hacia lo peor y una, como la moderna, según la cual la historia se mueve de lo bueno hacia lo mejor; en suma, entre una teoría del regreso indefinido y otra del progreso indefinido. Una tercera observación es que esta concepción de la historia es fatalista dado que el paso de una forma a otra parece estar predeterminado y ser necesario, incuestionable y natural ya que estas transformaciones están inscritas en la naturaleza de las cosas, o sea, en la naturaleza misma de los gobiernos, los cuales no pueden dejar de sufrir el proceso de cambio, y también, más específicamente, debido a que cada uno no puede transformarse más que en cierto tipo de gobierno y no en otro. Nótese en el fragmento citado la insistencia en expresiones como "natural”, "congénito”, "naturaleza”. Para mostrar de manera definitiva que el germen de la degeneración es inherente a toda constitución, Polibio utiliza la comparación del orín para el hierro y de la carcoma para la madera, en el siguiente fragmento:

EI orín, para el hierro, y la carcoma y ciertos gusanos, para la madera, son enfermedades congénitas que llegan a destruir estos materiales incluso cuando no sufren ningún daño externo. De modo no distinto, con cada una de las constituciones nace una cierta enfermedad que se sigue de ella naturalmente. Con el reino nace el desmejoramiento llamado despotismo; con la aristocracia, el mal llamado oligarquía, y con la democracia germina el salvajismo de la fuerza bruta. Y es inevitable que con el tiempo todos los regímenes políticos citados anteriormente no degeneren en sus inferiores, según el razonamiento que acabo de apuntar (VI, 10).

Queda por decir lo que acontece al final del ciclo, o sea, cuando la degradación de las constituciones ha tocado el fondo (que es la oclocracia). En Platón, en el libro VIII de la *República,* la pregunta había quedado sin respuesta. En cambio Polibio

contesta de manera muy precisa (de acuerdo con la respuesta esbozada por el mismo Platón): al final del primer proceso el curso de las constituciones regresa al punto de partida. De la oclocracia se regresa con un salto hacia atrás al reino, de la forma peor a la mejor. La concepción polibiana de la historia es cíclica, es decir, según ella la historia es una continua repetición de acontecimientos que regresan sobre sí mismos, o sea, el "eterno retorno hacia lo mismo". Después de haberse detenido ampliamente para describir analíticamente los seis momentos sucesivos (y fatales) concluye:

Ésta es la rotación de las constituciones; ésta es la ley natural por la cual las formas políticas se transforman, decaen y *regresan al punto de partida* (VI, 10, las cursivas son mías).

También en este caso no se puede dejar de mencionar otra gran teoría cíclica de la historia, la de los cursos y recursos de Giambattista Vico, aunque los momentos, el ritmo y la dimensión histórica son completamente diferentes, como veremos en el capítulo dedicado específicamente a él. Baste decir que mientras la teoría de Polibio deriva del restringido campo de observación de las ciudades griegas, la de Vico se mueve en toda la historia de la humanidad. La teoría polibiana de los ciclos se deduce de la historia de las ciudades griegas en el periodo de su crecimiento, florecimiento y decadencia; y vale solamente para esta pequeña y específica parte del mundo. Las grandes monarquías asiáticas están fuera y permanecerán fuera de la historia europea también durante los siglos siguientes, como veremos, hasta Hegel: ellas no representan el principio del movimiento y del desarrollo, sino de la inmovilidad y de la invariabilidad (que no debe confundirse con la "estabilidad").

La tesis principal de la teoría polibiana de las constituciones es por mucho la referente al gobierno mixto; Polibio ha pasado a la historia del pensamiento político como el teórico por excelencia del gobierno mixto. No es difícil descubrir el nexo entre la idea del gobierno mixto y la teoría de los ciclos: esta teoría mostró que todas las formas simples, tanto las consideradas tradicionalmente rectas como las corruptas, son de breve duración porque están destinadas por su misma naturaleza a transformarse en una forma diferente. Esto significa que todas las constituciones sufren de un vicio grave, el de la falta de estabilidad: vicio grave porque una constitución es generalmente más apreciada en cuanto más estable sea. ¿Cuál es el objetivo de una constitución? Si se repite la definición aristotélica, se puede decir que su objetivo es poner orden en las magistraturas, o sea, establecer quién debe gobernar y quién debe ser gobernado, y permitir un desenvolvimiento regular y ordenado de la vida civil. Ahora bien, el desarrollo regular y ordenado de la vida civil no puede llevarse a cabo si el sistema político de una ciudad es sometido a cambios continuos. Uno de los temas recurrentes de la filosofía política es el del orden (mucho más el del orden que su contrario, la libertad). La teoría de los ciclos indica que las constituciones comunes son inestables; debido a que son inestables, incluso las consideradas tradicionalmente buenas, son, aunque parezca paradójico, malas. Desde el punto de vista del valor supremo del orden garantizado por la estabilidad se puede hacer una distinción entre constituciones buenas y malas. Esta distinción puede establecerse si se observa lo que unas y otras tienen en común: ser constituciones simples en las cuales quien gobierna es el rey (o el tirano), o los mejores (los más ricos) o el pueblo (o la plebe). La tesis de Polibio considera que todas las constituciones simples, por el hecho de serlo, son malas (incluso las rectas). ¿Cuál es el remedio?; el gobierno mixto, es decir, una constitución que sea producto de un arreglo entre las tres formas clásicas. Polibio no termina de enumerar las tres formas buenas (en el fragmento citado anteriormente) cuando agrega a manera de anticipación un concepto que desarrollará más ampliamente en los parágrafos siguientes:

En efecto, es evidente que debemos considerar óptima la constitución que se integre de las características de las tres formas citadas (VI, 3).

El ejemplo histórico con el que corrobora la idea de que la mejor constitución será la que "se integre de las características de las tres formas citadas" es el de la Esparta de Licurgo. Aquí no importa el hecho de que existan muy diferentes interpretaciones de la constitución de Esparta, ni discutir si la interpretación de Polibio es correcta. Lo que interesa, para los fines de nuestro análisis, es que para Polibio la constitución de Esparta es excelente; y lo es porque es mixta. Desde el inicio del siguiente fragmento es clara la relación entre gobierno mixto y estabilidad:

> Licurgo llegó a comprender que todas las transformaciones enumeradas se cumplen natural y fatalmente, y así consideró que cada variedad de constitución simple y basada en un principio único resulta *precaria*: *degenera muy pronto en la forma corrupta* que la sigue naturalmente (VI, 10, las cursivas son mías).

Polibio da una definición, que se volvió clásica, del gobierno mixto y de su funcionamiento en la descripción del remedio que Licurgo tuvo que establecer para resolver el inconveniente de la "inseguridad":

> Licurgo [...] promulgó una constitución no simple ni homogénea, sino que juntó en una las peculiaridades y las virtudes de las constituciones mejores. Así evitaba que alguna de ellas se desarrollara más de lo necesario y derivara hacia su desmejoramiento congénito; neutralizada por las otras la potencia de cada constitución, ninguna tendría un sobrepeso ni prevalecería demasiado, sino que, equilibrada y sostenida en su nivel, se conservaría en este estado el máximo tiempo posible, según la imagen de la nave que vence la fuerza del viento contrario (VI, 10).

El arreglo de las tres formas de gobierno consiste en que el rey es frenado por el pueblo que tiene una adecuada participación en el gobierno, y el pueblo a su vez lo es por el senado. Al representar el rey al principio monárquico, el pueblo al democrático y el senado al aristocrático, resulta una nueva forma de gobierno que no coincide con las tres formas corruptas porque es recta, Polibio encuentra la razón de la excelencia del gobierno mixto en el mecanismo de control recíproco de los poderes, o sea, en el principio del "equilibrio". Este punto es extremadamente importante: el lema del equilibrio de los poderes (que en la época moderna se vuelve el tema central de las teorías "constitucionalistas" con el nombre de *balance of power*) es uno de los temas dominantes en toda la tradición del pensamiento político occidental. Aun cuando la teoría del gobierno mixto, que observamos ya bien formada en Polibio, no debe ser confundida con la moderna teoría de la separación y equilibrio de poderes (que será enunciada por Montesquieu en una teoría famosa), es un hecho que ambas caminan paralelamente. Esto se confirma en la continuación del discurso cuando Polibio expone con detalle los principios en los que se inspira la constitución romana.

Polibio enuncia la tesis de la excelencia del gobierno mixto porque considera como un ejemplo admirable de tal especie de gobierno la constitución romana en la cual "los órganos [...] que participaban en el gobierno de la cosa pública eran tres" (los cónsules, el senado y los comicios del pueblo), con la siguiente consecuencia:

> Si nos fijáramos en la potestad de los cónsules, nos parecería una constitución perfectamente monárquica y real, si atendiéramos a la del senado, aristocrática, y si consideráramos el poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos, sin duda, ante una democracia (VI, 12).

El concepto del control recíproco de los poderes y del consecuente equilibrio está tan estrechamente ligado a la idea del gobierno mixto que regresa al final de la exposición de la constitución romana. El parágrafo final del libro VI comienza así:

> Ya que en tal modo cada órgano puede *obstaculizar* o *colaborar* con los otros su unión parece adaptable a todas las circunstancias, tanto, que resulta imposible encontrar una constitución superior a ésta.

Y termina de la siguiente manera:

> Cuando [. . .] uno de los órganos constitucionales, empieza a engreírse, a promover altercados y se arroga un poder superior al que le corresponde, es notorio que, no siendo alguna parte autónoma, como ya se ha explicado, y al caber la posibilidad de que cualquier acción pueda ser desviada o impedida, ninguna de las partes excede su competencia y sobrepasa la medida. En consecuencia todos permanecen en los límites prescritos: por una parte están impedidos en cualquier impulso agresivo, por otra parte temen desde el inicio la vigilancia de los otros (VI, 18).

Con estas afirmaciones Polibio concluye perfectamente el discurso que inició cuando dijo que la primera causa del éxito o fracaso de un pueblo debe buscarse en su constitución. En efecto, lo que Polibio muestra claramente para afirmar la excelencia de una constitución es lo que hoy se llamaría su "mecanismo". La teoría de Polibio es una teoría de los mecanismos constitucionales, que permiten una forma de gobierno estable, y por ello preferible a cualquier otra. A bien entender, hoy no estamos igualmente dispuestos a considerar que la primer causa del éxito o fracaso de un pueblo sea su constitución; ahora tendemos a trasladar el análisis del sistema político al sistema social subyacente, de la anatomía de las instituciones políticas a la anatomía, como diría Marx, de la sociedad civil, de las relaciones de poder a las relaciones de producción. Pero la preferencia por las instituciones durará un largo tiempo, y, como veremos, no le será extraña a Hegel.

Más bien, es conveniente hacer una comparación rápida con la "*politia*" de Aristóteles que es concebida como una forma anticipada de gobierno mixto. Según Aristóteles, la superación del conflicto entre las dos partes antagónicas no sobreviene, como para Polibio, a nivel institucional, sino que se presenta en la sociedad, cuando es la ocasión, mediante la formación de una fuerte clase media que tiene un interés propio, de clase, por la estabilidad. El equilibrio aristotélico antes de ser institucional es social, y solamente es institucional si primero es social. En este sentido la teoría aristotélica de la politia más que una teoría del gobierno mixto es la concepción de una sociedad sin grandes desequilibrios de riqueza.

La presencia simultánea de los tres poderes y su mutuo control preserva a las constituciones mixtas de la degeneración a la que están expuestos los gobiernos simples, porque impide los excesos que por reacción provocan la oposición y llevan al cambio. Pero entonces, ¿cómo se concilia la estabilidad de los gobiernos mixtos **con** la teoría de los ciclos? ¿No existe quizá una contradicción entre la afirmación categórica de que los ciclos de las constituciones son un hecho natural y por tanto impostergable y la afirmación también categórica de que los gobiernos mixtos son estables? Desde hace tiempo quienes han analizado el libro VI de Polibio han subrayado esta contradicción: verdaderamente es extraño, se afirma, que quien teorizó la fatalidad del cambio dedicó al mismo tiempo algunas páginas a la descripción y exaltación de una constitución cuya característica es la de evitar el cambio. La existencia de una constitución como la romana, que se formó lentamente mediante "grandes luchas y agitaciones" y precisamente porque lo hizo por medio de la creación de un complejo sistema de poderes contrapuestos, no estuvo sujeta a

degeneraciones, ¿no desmiente abiertamente la teoría de los ciclos? La contradicción es más aparente que real: que las constituciones mixtas sean estables no quiere decir que sean eternas, simplemente que duran más que las simples (por lo demás el primer modelo de constitución mixta, el espartano, cuando Polibio escribió, era un mero recuerdo histórico). Lo que distingue las constituciones mixtas de las simples no es el hecho de que no estén sometidas a cambios, ni tampoco que estén exentas de la muerte que golpea a todas las constituciones como a todas las cosas vivientes, sino es un ritmo diferente y una razón diversa del cambio. No es casualidad que inmediatamente después de haber enunciado la ley de los ciclos históricos Polibio escriba en referencia al Estado romano:

> En lo que, particularmente, atañe a la constitución romana, es principalmente a partir de este método [es decir con la ley de los ciclos, por la que "las formas políticas se transforman, decaen y regresan al punto de partida”] como llegaremos a entender su formación, su desarrollo y su culminación, y, al propio tiempo, la decadencia que de ello derivará (VI, 9).

No hay duda de que desde el inicio Polibio está consciente de que también el Estado romano, a pesar de su excelencia, está sujeto a la "ley natural” del nacimiento, crecimiento y muerte, y que por tanto el mérito del gobierno mixto es su mayor estabilidad, no su perpetuidad.

Por lo que hace al ritmo del cambio, como se ha dicho, es más lento que el de las constituciones simples porque mediante el mecanismo de la contemporización de las tres partes que integran la sociedad los conflictos que provocan en las constituciones simples los cambios constitucionales y el paso brusco y violento de una forma a otras, son resueltos dentro del sistema político, y si se producen cambios son, diríamos hoy, históricos y no extrasistémicos, graduales y no violentos, no producen el desequilibrio intempestivo que genera la revolución sino un desplazamiento del equilibrio interno que es reabsorbido con un reasentamiento del mismo equilibrio en un grado diferente. La razón que explica por qué también las constituciones mixtas decaen y mueren, es que se presenta un desplazamiento tal del equilibrio entre las partes en favor de una sola que la constitución cesa de ser mixta y se vuelve simple. A juzgar por lo que Polibio escribe sobre la ciudad de Cartago, también regida por un gobierno mixto, pero destinada a ser derrotada porque ya había caído en manos de un gobierno democrático (en el sentido peyorativo del término), mientras Roma estaba destinada a la victoria porque el equilibrio de los tres poderes no había sido roto todavía en favor de uno solo de ellos, se podría decir que existe una especie de ciclo dentro de las constituciones mixtas, que da lugar a un *ciclo en el ciclo,* con la consecuencia de que no todas las constituciones mixtas pueden ubicarse en el mismo plano, sino que deben distinguirse, según prevalezca una u otra parte de la ciudad, en constituciones mixtas con carácter monárquico, aristocrático o democrático. Quizá se pueda aventurar la hipótesis, aunque no manifestada del todo, de que también de este "ciclo en el ciclo” Polibio haga un uso además de descriptivo también axiológico, al establecer una ponderación entre los diversos tipos de constituciones mixtas, y al dar su preferencia a la constitución mixta de carácter aristocrático, como la romana de sus tiempos, y al considerar la constitución mixta de carácter democrático como el principio del fin. De acuerdo con esta hipótesis, la mejor constitución mixta sería aquella en la cual, de las tres partes que la componen, prevaleciera la que está en medio (o sea la parte aristocrática): un buen ejemplo de la primacía de la "medianía”.

ANEXO

En la *República* (alrededor de 50 a.C.) de Cicerón, la excelencia del gobierno mixto y el elogio de la constitución romana corren paralelamente. Cuando Cicerón escribió su libro un siglo después de Polibio, la idea de que el gobierno mixto fuese el mejor y la conceptualización de la constitución romana como mixta ya estaban consolidadas. Una y otra se refuerzan mutuamente: la constitución romana es la mejor de las constituciones porque es un gobierno mixto; pero al mismo tiempo el gobierno mixto es el mejor de los gobiernos porque es el producto secular de Roma.

Después de haber expuesto la acostumbrada teoría de las seis formas, Cicerón escribe:

> A mi parecer de las tres primeras formas es preferible la monarquía, pero es superior a ella la compuesta *equilibradamente [aequatum et lemperatum] por las tres formas mejores de constitución* (I, 45, las cursivas son mías).

Obsérvese el uso de la expresión *"aequatum et temperatum"* que reclama el tema polibiano del equilibrio. ¿Cuál es la razón de la excelencia de este tipo de constitución?

> Conviene que haya en el gobierno algo de eminente y real, y que otros poderes sean atribuidos y concedidos a la autoridad de los notables, y que ciertas cuestiones sean reservadas al juicio y deseo de la multitud (I, 45).

¿Cuáles son las consecuencias?

> En primer lugar tal constitución presenta una cierta igualdad, de la que difícilmente pueden prescindir por largo tiempo los ciudadanos libres, en segundo lugar tiene *estabilidad* [*firmitudinem*] (I, 45, las cursivas son mías).

Después de lo que se ha dicho sobre Polibio, me parece inútil insistir en la importancia de la idea de "estabilidad" para la asignación de un valor positivo a una constitución. De cualquier modo, el fragmento de Cicerón es una confirmación acreditada, y también una corroboración de que la excelencia del gobierno mixto reside en última instancia en el hecho de que asegura la estabilidad que las otras formas de gobierno no logran garantizar; esto se deriva del siguiente fragmento que reproduce sintéticamente el ciclo polibiano:

> Mientras las primeras tres formas de gobierno fácilmente caen en los defectos contrarios, de suerte que del rey deriva el tirano, de los notables las facciones, del pueblo la turba y el desorden, y estas mismas formas cambian en formas nuevas, en contraste eso generalmente no sucede en una forma de gobierno como ésta, compuesta y moderadamente mixta [. . .] En efecto no hay motivo de cambio *[causa conversionis*] allí donde cada uno está sólidamente colocado en su lugar y no se pone en condiciones de precipitar y caer (I, 45).

Una vez más hay una relación estrecha entre constitución mixta y estabilidad: cuando el gobierno está compuesto y cada parte cumple su función dentro del todo, no hay *causa conversionis,* es decir, no hay una razón por la cual el gobierno degenere y de la degeneración nazca una forma de gobierno completamente nueva. Una vez más, en un texto clásico de filosofía política, el elogio de la estabilidad corre paralelamente con el miedo al cambio, especialmente cuando éste lleva a la *"turba et confusio"* del gobierno popular.

V. INTERMEDIO

Llamo "intermedio” a estas breves consideraciones sobre el medievo, o sea, a los muchos siglos que separan la época clásica de Maquiavelo, a quien dedico el capítulo siguiente. Ya dije que me detengo en este *excursus* histórico en algunas etapas que considero esenciales en la historia de las teorías de las formas de gobierno, es decir, en algunas teorías ejemplares. En el curso de la filosofía política medieval no hay etapas verdaderamente fundamentales para el desarrollo de la teoría de las formas de gobierno. Aquí me limito a presentar algunos motivos de esta carencia y a darle una explicación.

No se puede pasar por alto una razón externa que puede haber influido en la larga pausa de la historia que exponemos sintéticamente. El texto canónico de esta historia, la *Política* de Aristóteles, no era conocido por los escritores cristianos de los primeros siglos: sumergido en la crisis de la civilización antigua, fue descubierto a finales del siglo XIII. La *República* de Cicerón no fue conocida hasta principios del siglo XIX. Cuando el texto aristotélico fue recuperado, su lectura tuvo amplias repercusiones, tan grandes que la célebre clasificación de las formas de gobierno fue repetida al pie de la letra, aunque la realidad histórica era muy diferente de la que había originado las observaciones y las distinciones de los autores griegos. Recurro a un ejemplo muy significativo: una de las obras políticas más importantes del alto medievo ciertamente es el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (1324). Lo que Marsilio escribió en el capítulo viii dedicado a la clasificación de las constituciones es una pura y simple repetición, por no decir traducción, del fragmento aristotélico ya citado:

> Existen dos géneros de partes gobernantes o gobiernos: una temperada y la otra viciada. Llamo junto con Aristóteles [...] bien temperado el género en el que el gobernante gobierna para beneficio común, de acuerdo con la voluntad de sus súbditos; mientras el género viciado es el que no concuerda con esto. Cada uno de estos géneros se divide a su vez en tres especies: el temperado en monarquía real, aristocracia y politia, el viciado en las tres especies opuestas de la monarquía tiránica, oligarquía y democracia.

Pero quisiera aducir una razón más profunda, aunque lo hago con mucha cautela, ya que se trata de una generalización que necesitaría mayores pruebas. Gran parte de las teorías medievales del Estado, o por lo menos las de los primeros siglos, anteriores a la gran escolástica (que retoma las tesis aristotélicas), tienen una concepción negativa del Estado. Llamo concepción negativa del Estado a la que considera que la tarea esencial del Estado es poner remedio a la naturaleza malvada del hombre, y en la cual el Estado es visto sobre todo como una dura necesidad y es considerado preponderantemente en su aspecto represivo (cuyo símbolo es la espada). La concepción griega del Estado era muy distinta. Baste recordar que para Aristóteles el fin del Estado no es solamente permitir la vida colectiva sino hacer posible que quienes viven juntos tengan una "vida buena". Para quien postula la naturaleza malvada del hombre (el hombre después de la caída, el hombre del pecado original), la tarea del Estado no es promover el bien, sino únicamente tener alejado el desencadenamiento de las pasiones, que haría imposible cualquier tipo de convivencia pacífica, mediante el uso de la espada de la justicia. La salvación del hombre no es promovida por el Estado sino por la Iglesia. Para dar una idea de lo

que he llamado concepción negativa del Estado, cito a un autor que resume en sus obras enciclopédicas el pensamiento cristiano de los primeros siglos, Isidoro de Sevilla (550- 636), quien en sus *Sentencias* dice que por voluntad divina la pena de la servidumbre fue declarada al género humano por el pecado del primer hombre. Cuando Dios nota que a algunos hombres no les viene bien la libertad, misericordiosamente les impone la esclavitud. Y aunque el pecado original es absuelto a todos los fieles gracias al bautismo, sin embargo Dios, en su equidad, ha diferenciado la vida de los hombres, *estableciendo que algunos fuesen siervos y oiros amos,* de manera que el arbitrio de actuar mal de los siervos sea detenido y limitado por la potestad de quien domina. ¿Si nadie tuviese temor, quién impediría el mal? Por esto son elegidos príncipes y reyes, para que *con el terror* salven del mal a sus pueblos y en virtud de las leyes *los obliguen a vivir con rectitud.*

Creo que es difícil encontrar una exposición más incisiva y sintética de la concepción negativa del Estado: como la razón de ser del Estado es la maldad humana, el poder de los gobernantes no puede regirse más que con el terror. Los hombres no son naturalmente buenos, en consecuencia deben ser obligados a ser buenos; el Estado es el instrumento de tal constricción. Quienes tienen un poder tan terrible pertenecen por naturaleza a la raza de los amos, así como quienes están destinados a obedecer forman la raza de los siervos. Vimos en el capítulo dedicado a Aristóteles que el régimen en el que la relación entre gobernantes y gobernados se compara con la que existe entre amos y esclavos es la monarquía despótica: ninguna otra cosa más que monarquía despótica es el régimen descrito en el fragmento de Isidoro. Se entiende que en una teoría del Estado como ésta no haya lugar para una de las formas de gobierno, que presupone, como se ha visto en repetidas ocasiones, la observación de que hay muchas formas de gobierno y de que entre ellas hay buenas y malas. Donde todas las constituciones son malas (y son necesariamente así), donde todas las constituciones son despóticas, donde el Estado, por el solo hecho de serlo, no puede dejar de ser despótico, donde, en otras palabras, Estado y despotismo son *unum et idem,* no hay lugar para distinciones sutiles de las formas de gobierno en géneros, especies y subespecies.

Se podría objetar que Platón también tenía una concepción negativa de los Estados existentes, pues sostenía que todos eran malos con respecto a la república ideal, más precisamente Platón contraponía los Estados existentes al Estado óptimo, y en consecuencia, aunque sea por deducción racional, tenía la idea del Estado bueno. Un fragmento como el de Isidoro no contrapone el Estado malo al bueno. Aquí el contraste es otro: no es entre Estados bueno y malo, sino entre Estado e Iglesia. El gran tema de la política medieval es la dicotomía Estado-Iglesia, no el de la variedad histórica de los Estados. La salvación de los hombres no era tarea del Estado, como para los escritores griegos y como lo será para los escritores políticos que inauguran la tradición del iusnaturalismo moderno, como Hobbes, sino de una institución diferente del Estado, superior a éste y en ciertos aspectos incluso antitética del Estado, una institución que tiene la tarea extraordinaria de llevar a los hombres hacia el reino de Dios. No resisto la tentación, aunque me adelanto algunos siglos, pero permanezco en la misma tradición de pensamiento, de citar un célebre fragmento en el que la contraposición entre los dos reinos no podría ser definida con mayor fuerza. Se trata del escrito *Sobre la autoridad secular* (1523), de Lutero:

> Al reino de la tierra, es decir, bajo la ley, pertenecen todos aquellos que no son cristianos. En efecto, siendo pocos los verdaderos cristianos y menos aún los que se portan según el espíritu cristiano, Dios ha impuesto, por encima de la condición de cristianos y del reino de Dios, otro régimen, y los ha puesto bajo la espada, de manera que aunque lo harían con gusto, no puedan ejercer su

> maldad y, donde lo hagan, no estén sin temor, o con serenidad y despreocupación; *precisamente como con lazos y cadenas se ata a una bestia salvaje y feroz, a fin de que no pueda morder ni atacar según su instinto,* aunque lo haría de buena gana; mientras un animal manso y doméstico no tiene necesidad de ello, siendo apacible aun sin lazos ni cadenas (Martín Lutero, *Scritti politici,* Utet, p. 403).

Para encontrar en la historia otra concepción negativa del Estado comparable a la de los primeros pensadores cristianos es necesario llegar a Marx. A este autor dedicaré un capítulo, pero puedo adelantar que parte de una concepción negativa de la historia, por lo menos hasta el momento de la resurrección mediante la revolución, es decir, inicia desde una concepción de la historia de acuerdo con la cual todas las sociedades que han existido hasta ahora (salvo las primitivas) están divididas en clases antagónicas, y afirma que la clase dominante tiene necesidad de una fuerza represiva, en la que consiste precisamente el Estado, para mantener el dominio. El punto de partida de Marx no es el hombre malvado, y mucho menos porque está manchado por el pecado original; es, por decirlo así, la sociedad malvada en su conjunto, porque la división del trabajo ha producido la división de clases, y ésta perpetúa la desigualdad entre los propietarios y los desposeídos. Se trata de un punto de partida que tiene como consecuencia el reconocimiento de la necesidad de un dominio férreo, porque sin él la clase dominante no podría mantener su poder. También para Marx, el Estado no puede ser conservado sin terror, con la diferencia de que este terror no se vuelve necesario por la maldad de los súbditos, sino por las condiciones objetivas de las relaciones de producción que han dado origen a una sociedad de desiguales que no puede ser mantenida más que con la fuerza. No por casualidad Marx habla de "dictadura de la burguesía" para indicar el Estado burgués y de "dictadura del proletariado" para señalar al Estado en el que la clase dominante será el proletariado. Dicho de otro modo: designa al Estado, cualquier forma que asuma, con un término que siempre ha indicado un poder exclusivo y absoluto. En su momento veremos que, con respecto a la teoría de las formas de gobierno, la consecuencia es la misma que apre ciamos en la concepción negativa del Estado que caracteriza a algunos escritores cristianos: tampoco en Marx hay una verdadera teoría de las formas de gobierno. Si todos los Estados por el sólo hecho de serlo son "dictaduras", cualquier Estado vale por otro. Hasta que exista el Estado habrá el dominio de la fuerza, la coacción, la represión, la violencia de la clase que detenta el poder sobre la que no lo tiene, etc. Se comprende que Marx no ve en el Estado el fin de la historia: el Estado está destinado a desaparecer para dar lugar, cuando ya no haya clases contrapuestas, a la sociedad sin Estado. Pero mientras para los escritores cristianos la salvación del individuo está en otra sociedad que corre paralela al Estado (*"extra ecclesiam nulla salus"*), para Marx la solución está en la terminación del Estado, o sea, en la sociedad que ya no esté basada en las relaciones de fuerza, en la sociedad que podrá ser instaurada cuando desaparezca la división de clases. En una concepción negativa del Estado no puede dejar de existir la afirmación de un momento positivo, es decir, de una entidad qua se contrapone al Estado, y que al hacerlo lo domina y al final lo derrota. Para los autores cristianos este momento positivo es la Iglesia, para Marx la sociedad sin clases; para los primeros una forma de verdadero anti-Estado, para el segundo el no-Estado. Para completar el marco de las concepciones negativas del Estado, desde que poco antes recordé a Platón, se debe agregar que la solución platónica del Estado negativo no es ni el anti-Estado ni el no-Estado, sino el Estado ideal, que es la sublimación del Estado, el super-Estado, la sociedad organizada de manera que las desigualdades entre los miembros de la comunidad estatal, las desigualdades de las que tiene su origen el Estado como puro dominio, sean establecidas para siempre y perpetuadas. En otras palabras, no es la

eliminación de la división de la sociedad en clases sino su eternización.

También se puede dar una explicación filosófica del escaso interés de los escritores cristianos por la clasificación de las formas de gobierno: el problema central de los escritores políticos de los primeros siglos después del cristianismo es ante todo moral. Se trata del problema de la relación entre el Estado, cualquiera que sea su forma histórica, y la justicia. San Agustín presentó el problema con gran claridad —al que todo el pensamiento político medieval tratará de dar una respuesta— cuando se preguntó:

> Sin la justicia, ¿qué serían en realidad los reinos si no bandas de ladrones?, ¿y qué son las bandas de ladrones si no pequeños reinos? [...] Por ello, inteligente y veraz fue la respuesta dada a Alejandro Magno por un pirata que había caído en su poder, pues habiéndole preguntado el rey por qué infestaba el mar, con audaz libertad el pirata respondió: por el mismo motivo por el que tú infestas la tierra; pero ya que yo lo hago con un pequeño bajel me llaman ladrón, y a ti porque lo haces con formidables ejércitos, te llaman emperador *(De civitate del,* IV, 4).5

Quisiera resaltar por lo menos una consecuencia de este planteamiento ético del problema político: el interés que el pensamiento político medieval tuvo por la *tiranía.* Me atrevería a decir que de todos los grandes temas políticos que forman la herencia del pensamiento clásico, quizá el de la tiranía fue el más tratado en los umbrales del pensamiento moderno, antes de Maquiavelo. El tema maquiaveliano (¡y maquiavélico!) por excelencia, el del "príncipe nuevo", es el clásico del tirano, es decir, de la persona que conquista el poder de hecho y lo mantiene al ejercerlo de acuerdo con reglas que no son las de la moral pública (o de la moral religiosa). Es el mismo tema, pero no tratado como un problema moral ni como uno jurídico. EI más célebre tratado medieval sobre la tiranía es de Bartolo (1314-1357), *De regimine civitatis,* el cual introduce la distinción, destinada a tener gran éxito, entre el tirano que lo es porque ejerce abusivamente el poder —llamado *"tyrannus ex parte exercitii"*— y el tirano que lo es porque adquirió el poder sin tener derecho a él —llamado *"tyrannus ex defectu tituli".* Tal vez el más completo de los tratados sobre el tirano sea el de Coluccio Salutati, el *Tractatus de tyranno* (escrito al final del siglo XV), con el que este autor quiso responder a la pregunta de si César tuviese que ser considerado un tirano y por tanto si Dante estaba en lo justo por haber colocado en el último nivel del infierno a sus asesinos. Coluccio retoma una clasificación de las formas de gobierno o *principatus* que ya se encuentra en Santo Tomás, Tolomeo da Lucca y Egidio Romano, y que deriva lejanamente de Aristóteles sin ser aristotélica en el pleno sentido de la palabra. Las tres formas de *principatus* son el *regius,* el *politicus,* el *despoticus.* Es interesante el criterio de distinción tomado de las relaciones familiares (así como fueron presentadas en el primer libro de la *Política* de Aristóteles): en el *principatus regius* el rey gobierna como el padre sobre los hijos; en el *politicus* gobierna como el marido sobre la mujer, y en el *despoticus* lo hace como el amo sobre los esclavos. Regresa a la distinción también aristotélica entre el poder ejercido en interés de los súbditos (el poder paternal), el que favorece tanto a quien tiene el poder como a aquellos a quienes está dirigido (el poder conyugal), y el ejercido en interés exclusivo de quien gobierna (el poder patronal). Por lo que hace a la tiranía, Coluccio retoma la distinción entre las dos formas especificadas por Bartolo: tirano es tanto quien *"invadit imperium et iustum non habet titulum dominandi"* —y se trata del príncipe que conquista el poder sin tener el título justo,

5 Para la traducción de este fragmento me apoyo en: San Agustín, *La ciudad de Dios,* Porrúa, México, 1984. [T.]

y por tanto es el príncipe usurpador, ilegítimo, etc.—, como quien *"superbe dominatur aut iniustitiam facit vel iura legesque non observat"* —y es el príncipe que, aun teniendo bajo un título justo el poder, lo ejerce violando las leyes, abusando de sus privilegios, tratando cruelmente a los súbditos, etc. Antitéticamente, el príncipe legítimo y justo, no tirano, es quien al mismo tiempo tiene un justo título para gobernar —*"cui iure principatus delatus est"*—, y gobierna justamente —*"qui iustitiam manistrat et leges servat"*. Estas observaciones sobre la teoría del tirano sirven también como introducción a Maquiavelo.

VI. MAQUIAVELO

Con Maquiavelo inician muchas cosas importantes en la historia del pensamiento político, incluso una nueva clasificación de las formas de gobierno. Maquiavelo aborda las formas de gobierno tanto en el *Príncipe* como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Me ocuparé de ambas obras, advirtiendo que también respecto al tema que nos atañe, el estudio resiente la diferencia entre los dos escritos: el primero es de política militante, el segundo de teoría política, más separado de los acontecimientos de la época.

La novedad de la clasificación de Maquiavelo con respecto a la catalogación clásica, aparece desde las primeras palabras con las que se abre el *Príncipe,* dedicadas precisamente a nuestro tema:

> Todos los Estados, todas las dominaciones que ejercieron y ejercen imperio sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados.[6]

Estos renglones también son importantes para la historia del pensamiento político porque introducen la palabra, destinada a tener gran éxito, Estado, para indicar lo que los griegos llamaron *polis,* los romanos *res publica*, y un gran pensador político francés, Jean Bodin, medio siglo después de Maquiavelo, llamará *république.* Recientemente se ha escrito mucho sobre el uso y la fortuna del término Estado en la época de Maquiavelo e inmediatamente después, en Italia y fuera de ella. No me detengo en esto porque es un tema extraño al curso, pero para quien quiera saber un poco más del asunto le sugiero leer el capítulo IV de la *Dottrina dello stato,* de A. Passerin d'Entreves, titulado "Il nome stato: genesi e fortuna di un neologismo" (Giappichelli, Turín, 1962, páginas 47-60).

Del fragmento citado se desprende que Maquiavelo presenta una bipartición en vez de la tripartición clásica aristotélico-polibiana. EI principado corresponde al reino, la república abarca tanto la aristocracia como la democracia. La diferencia continúa siendo cuantitativa (mas no sólo cuantitativa), pero es simplificada: los Estados están regidos por uno o por varios. Esta es la diferencia verdaderamente sustancial: los "varios" pueden ser pocos o muchos, de allí que en el ámbito de las repúblicas se distingan las aristocráticas y las democráticas; pero esta segunda distinción ya no está basada en una diferencia esencial. Dicho de otro modo: o el poder reside en la voluntad de uno solo, y se tiene el principado, o el poder radica en una voluntad colectiva, que se expresa en un colegio o en una asamblea, y se tiene la república en sus diversas formas. La diferencia entre la voluntad de un colegio restringido, como puede ser el de una república aristocrática, y la de una asamblea popular, como puede ser la de una república democrática, no es tan relevante como la diferencia entre la voluntad del soberano único, que es la de una persona física, y la de un soberano colectivo, que es la voluntad de una persona jurídica (de una *"persona ficta').* Lo que cambia en el paso del principado a la república es la naturaleza misma de la voluntad; lo que cambia en el paso de la república aristocrática a la república democrática solamente es la diferente formación de una voluntad colectiva. Una voluntad colectiva, cualquiera que ésta sea, para formarse

---

6 Para la traducción de los fragmentos de Maquiavelo en este capítulo me apoyo en: Nicolás Maquiavelo, *EI príncipe,* Porrúa, México, 1970, y en: Nicolás Maquiavelo, *Obras políticas,* Instituto Cubano del Libro,' La Habana, 1971. [T.]

tiene necesidad de que se respeten ciertas reglas de procedimiento (como por ejemplo la de la mayoría), que no se aplican a la formación de la voluntad única del príncipe, en cuanto ésta se identifica como la de una persona física.

Independientemente de estas consideraciones jurídicas, la distinción de Maquiavelo corresponde mucho mejor a la realidad de su tiempo que la clasificación de los antiguos. La teoría de las formas de gobierno formulada por los griegos no nació de la cabeza de los filósofos; fue producto de la observación de las constituciones de las ciudades griegas, de sus características y de sus mutaciones. Tenía una base histórica como puede apreciarse en los ejemplos que tanto Platón como Aristóteles toman de esta o aquella constitución real cada vez que se les presenta la ocasión. No debe olvidarse que el mismo Aristóteles, en una obra que se perdió, recopiló 158 constituciones de su tiempo. La realidad política de la época de Maquiavelo había cambiado profundamente. No podía escapar a quien había escrito de política que era "más conveniente ir tras la verdad efectiva de las cosas que tras su apariencia", y mira con desconfianza a todos aquellos que "se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca se han visto ni conocido" *(El príncipe,* XV). La Europa del tiempo de Maquiavelo ofrecía al observador desinteresado el espectáculo de los *regna,* como el inglés, el francés, el español, que se habían formado poco a poco después de la caída y disolución del imperio romano, y que se estaban transformando en grandes Estados territoriales de los cuales nació el "Estado moderno", y el de las *civitates,* que crecían y extendían su dominio en el territorio circundante que comprendía otras ciudades menores regidas por señores temporales y electivos, por colegios o consejos de notables o representantes, o por ambos, y de las cuales Italia exhibía en tiempos de Maquiavelo ejemplos conspicuos, como las repúblicas de Génova, Venecia y Florencia. Tampoco debe olvidarse que con respecto a la historia pasada, el campo de las reflexiones de Maquiavelo no fueron las ciudades griegas sino la república romana: una historia secular y gloriosa que parecía hecha a propósito en su desarrollo dividido principalmente, salvo los primeros siglos, en una república y un principado, para confirmar la tesis de que los Estados son precisamente como quería demostrarse, o repúblicas o principados.

La prueba de que esta distinción no fue una diferenciación trivial o puramente libresca, se encuentra en el hecho de que Maquiavelo la retomó en diversas ocasiones y se sirvió de ella para comprender la realidad de su tiempo. Me limito a citar un fragmento de un escrito menor, *Discurso sobre la reforma del Estado de Florencia hecho a instancias del Papa León X*:

> La causa de los frecuentes cambios de instituciones en Florencia, consiste en no haber sido nunca ni republicanas ni monárquicas con las cualidades germinas de cada una de estas formas de gobierno; porque se llama monarquía sólida aquella en que la deliberación es de muchos y la ejecución de uno, y no puede ser república duradera aquella en que no se satisface la opinión de la mayoría, pues al desatenderla, se arruina el régimen republicano (cito de *Tutte la opere,* Milán, Mondadori, 1950, vol. II, p. 526).7

La cita no deja lugar a dudas sobre la importancia que Maquiavelo atribuye a la distinción. Se trata de una distinción verdaderamente esencial, tan es así que un Estado bien ordenado no puede tener más que una u otra constitución. Cada una de las dos formas, hoy se diría, tiene su propia "lógica", que debe ser respetada si no se quiere crear confusiones, y dar origen a Estados "defectuosos". El fragmento

7 Este escrito se encuentra en español en: Nicolás Maquiavelo, *Obras políticas,* p. 261. [T.]

siguiente, del mismo *Discurso,* es todavía más explícito:

> Respecto al Estado de Cosme, digo que ningún Estado puede vivir ordenadamente sino con verdadera monarquía o verdadera república, porque todo régimen intermedio es defectuoso. La razón es clarísima: la monarquía, como la república, sólo tienen un camino para desintegrarse; para aquélla convertirse en república, para ésta, en monarquía. Los Estados intermedios tienen dos vías: una la que les conduce hacia la monarquía, y otra la que les lleva hacia la república, y de aquí su inestabilidad (p. 530).

El fragmento también es interesante por otra razón: en la distinción neta entre principados y repúblicas no hay lugar para “los Estados intermedios”. Y no hay lugar para ellos, es decir, para los Estados que no son ni principados ni repúblicas, porque estos Estados sufren del mal que es característico, como hemos visto ya en diversas ocasiones, de los malos Estados, o sea, la inestabilidad. Una tesis de este tipo parece contradecir la teoría del Estado mixto, del cual, a pesar de todo, Maquiavelo, admirador de la república romana, es, en la misma línea de Polibio, un partidario. También, como se ha dicho, una de las razones de la excelencia del Estado mixto es la estabilidad. Ahora parece que, para Maquiavelo, los Estados estables son los simples, principado o república, mientras la inestabilidad sería una característica de los "Estados intermedios”. Estos Estados son inestables por la misma razón por la cual en los partidarios del Estado mixto, como Polibio, son inestables las formas simples, es decir, porque en ellos y no en las formas simples se produce más fácilmente el paso de una forma a otra. Ésta no es la única contradicción entre el Maquiavelo historiador y teórico de la política y el Maquiavelo político y consejero de príncipes. Mas, ¿se trata verdaderamente de una contradicción? ¿Los "Estados intermedios” y los "gobiernos mixtos” son la misma cosa? Creo que no. En efecto, se puede sostener que no todas las combinaciones entre las diversas formas de gobierno son buenas, es decir, son verdaderos y propios gobiernos mixtos. No es suficiente mezclar una forma de gobierno con otra para tener un gobierno mixto; hay combinaciones que tienen éxito y otras que no lo tienen. Una combinación puede ser una síntesis bien lograda de constituciones opuestas y entonces será superior a las constituciones simples; pero también puede ser una contaminación de constituciones que no pueden estar juntas, y entonces una constitución simple será superior. Como veremos más adelante, el gobierno mixto que Maquiavelo identifica en el Estado romano es una república, compuesta, compleja, formada por diversas partes que mantienen relaciones de concordia y discordia entre ellas. En cambio, el Estado intermedio que él critica no deriva de una fusión de diferentes partes en un todo que las trasciende, sino de un acuerdo provisional entre dos partes en conflicto que no lograron encontrar una constitución unitaria que las abarque y supere. De cualquier manera, este discurso sobre la reforma del Estado de Florencia está demasiado vinculado a la coyuntura histórica que trata como para ser comparado *sic et simpliciter* con el discurso teórico sobre las formas de gobierno en general, que Maquiavelo expone en los *Discursos*.

Una vez diferenciados los Estados en principados y repúblicas, el *Príncipe* se aboca al estudio de los primeros:

> Dejaré a un lado el discurrir sobre las repúblicas porque ya en otra ocasión lo he hecho extensamente. Me dedicaré sólo a los principados, para ir tejiendo la urdimbre de mis opiniones y establecer cómo pueden gobernarse y conservarse tales principados (cap. II).

Aquí solamente me detengo en la clasificación de los principados. La primera distinción tratada en el libro es entre principados hereditarios, en los cuales el poder

se transmite con base en una ley constitucional de sucesión, y principados nuevos, en los que el poder es conquistado por un señor que antes de conquistar aquel Estado no era "príncipe" (como sucedió en Milán, para tomar el ejemplo con el que el mismo Maquiavelo inicia el discurso sobre los principados nuevos, gracias a Francisco Sforza). El libro está dedicado casi completamente a los principados nuevos. Lo que preocupa a Maquiavelo es establecer las premisas que le permitan invocar al último, en la famosa exhortación final, el "príncipe nuevo", que deberá redimir Italia del "dominio bárbaro", el novel "Teseo", el "redentor".

En cuanto a los principados hereditarios, los hay de dos especies:

> Los principados [se entiende los hereditarios de los que habla en este capítulo] de que se guarda memoria han sido gobernados de dos modos distintos: o por un príncipe que elige de entre sus siervos, que lo son todos, los ministros que lo ayudarán a gobernar, o por un príncipe asistido por barones que, no a la gracia del señor, sino a la antigüedad de su linaje, deben la posición que ocupan (cap. IV).

El criterio de distinción entre estas dos especies de principados es claro: hay príncipes que gobiernan sin intermediarios, cuyo poder es absoluto con la consecuencia de que los súbditos son con respecto a él "siervos", incluso aquellos que por concesión graciosa del soberano lo ayudan como ministros; hay príncipes que gobiernan con la intermediación de la nobleza, cuyo poder no depende del rey sino que es originario. Esta segunda especie de príncipes ya no tiene un poder absoluto, porque lo comparte con los "barones", aunque conserva sobre todos un poder eminente. Para la primera especie de principado Maquiavelo retoma el tradicional concepto de monarquía despótica, del que había hablado Aristóteles, es decir, el de la monarquía en la cual la relación entre dominante y dominado es semejante a la que existe entre amo y esclavo. La distinción inmediatamente es aclarada por los ejemplos que siguen:

> Los ejemplos de estas dos clases de gobierno se hallan hoy en el Gran Turco y en el rey de Francia. Toda la monarquía del Turco está gobernada por un solo señor, del cual los demás habitantes son siervos [...] En cambio, el rey de Francia está rodeado por una multitud de antiguos nobles que tienen sus prerrogativas, que son reconocidos y amados por sus súbditos y que son dueños de un Estado que el rey no puede arrebatarles sin exponerse (*ibid.).*

El ejemplo del Turco es interesante: con la categoría de la monarquía despótica también se retoma la idea del despotismo oriental, que como se ha visto Aristóteles la conocía perfectamente. Esta idea continuará hasta Hegel (e incluso más adelante). Siempre hay un Estado del Oriente, no europeo, que es útil para demostrar la existencia de una forma de gobierno, propia de los "pueblos serviles". En Aristóteles era Persia, en Maquiavelo Turquía, en el siglo XVIII China.

En cuanto a los principados nuevos, a los que se dedica la mayor parte del libro, Maquiavelo distingue cuatro especies de acuerdo con el diverso modo de conquistar el poder: *a)* por virtud; *b)* por fortuna; *c)* por maldad (es decir por violencia), y *d)* por el consenso de los ciudadanos. Estas cuatro especies se disponen en parejas antitéticas: virtud-fortuna, fuerza-consenso. Como se sabe, los conceptos de virtud y de fortuna son centrales en la concepción maquiaveliana de la historia. Maquiavelo entiende por virtud la capacidad personal de dominar los acontecimientos y de realizar, incluso recurriendo a cualquier medio, el fin deseado; por fortuna, entiende el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana.

Hoy diríamos el momento subjetivo y el objetivo del movimiento histórico. Para Maquiavelo lo que uno consigue no depende del todo ni de la virtud ni de la fortuna, es decir, traducido a palabras nuestras, ni todo por el mérito personal, ni todo por el favor de las circunstancias, sino por una y otra causa en igual proporción:

> Sin embargo, y a fin de que no se desvanezca nuestro libre albedrío, acepto por cierto que la fortuna sea juez de la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja gobernar la otra mitad, o poco menos (cap. xxv).

La diferencia entre los principados adquiridos por virtud y los logrados por fortuna está en que los primeros duran más, los segundos, en los cuales el príncipe nuevo llega más que por los propios méritos personales por circunstancias externas favorables, son lábiles y están destinados a desaparecer en corto tiempo.

EI principado "por maldad" (mediante crímenes) nos permite presentar otra consideración: en la distinción maquiaveliana entre principado y república no sólo desaparece la tripartición clásica, sino que ya no aparece, por lo menos directamente, la duplicación de las formas de gobierno en buenas y malas. Al menos por lo que se refiere a los principados, que es la materia del *Príncipe,* Maquiavelo no introduce la distinción entre principados buenos y malos, o sea, no repite la distinción clásica entre príncipe y tirano. Como se ha visto, él distingue los diversos tipos de principado con base en el diferente modo de adquisición, y si bien uno de éstos, el que adquiere el poder "por maldad", corresponde a la clásica figura del tirano, nuestro autor lo considera un príncipe como todos los demás. La verdad es que todos los príncipes nuevos, si se observa la figura del tirano ilegítimo, o sea, la del tirano *ex defectu tituli,* son tiranos, y no solamente el príncipe malvado. En el sentido moderno de la palabra son tiranos porque su poder es de hecho y su legitimación se presenta, cuando es el caso, solamente ante un hecho consumado. Precisamente porque todos los príncipes nuevos son en cierto sentido tiranos, ninguno es verdaderamente tirano. En el discurso maquiaveliano su figura no tiene ninguna connotación negativa. Más aún, los príncipes nuevos por virtud son alabados como los fundadores de Estados, son aquellos grandes protagonistas del desarrollo histórico que Hegel llamará "individuos cósmico-históricos", y en torno a los cuales Max Weber construirá la figura del jefe carismático. Diferente es el caso del príncipe que conquista el Estado "por maldad", o "por un camino de perversidades y delitos" (cap. viii). Éste es el tirano en el sentido tradicional de la palabra, como por lo demás resulta de uno de los dos ejemplos que Maquiavelo presenta, el de Agátocles, rey de Siracusa (el otro ejemplo es de un contemporáneo, Liverotto da Fermo). Pero obsérvese atentamente que también en este caso el juicio de Maquiavelo no es moralista. El criterio para distinguir la buena política de la mala es el éxito; el éxito para un príncipe nuevo se mide por su capacidad de conservar el Estado (una vez más entra en escena el valor de la estabilidad). La utilización del criterio del éxito como única medida del juicio político permite a Maquiavelo distinguir también, dentro de la categoría del tirano malvado, al buen tirano del malo. Bueno es el tirano que como Agátocles, a pesar de haber conquistado el Estado mediante delitos terribles, logró conservarlo. Mal tirano es Liverotto da Fermo que logró mantener el Estado solamente un año, luego de lo cual tuvo el mismo fin que sus adversarios. ¿En qué consiste la diferencia entre los dos príncipes? "Creo que depende —comenta Maquiavelo con una de aquellas frases que lo hicieron al mismo tiempo famoso y cruel— del buen o mal uso que se hace de la crueldad." Los dos príncipes fueron crueles, pero la crueldad de uno fue usada, para los fines del resultado, que es lo único que cuenta en política, bien, de manera útil para la conservación del Estado; la crueldad del otro no sirvió para el único objetivo al que un príncipe debe apegar sus acciones, que es mantener el poder. Cedo la palabra a Maquiavelo:

> Llamaría bien empleadas a las crueldades (si a lo malo se le puede llamar bueno) cuando se aplican de una sola vez por absoluta necesidad de asegurarse, y cuando se insiste en ellas, pero, por el contrario, se trata de que las primeras se vuelvan todo lo beneficiosas posible para los súbditos. Mal empleadas son las que, aunque poco graves al principio, con el tiempo antes crecen que se extinguen.

Una proposición de este tipo es un claro ejemplo del conocido principio maquiavélico "el fin justifica los medios". ¿Cuál es el fin de un príncipe? Es mantener el poder. El juicio sobre la bondad o maldad de un príncipe no parte de los medios que utiliza, sino solamente del resultado que, no importando los medios de que se valga, obtiene:

> Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos (cap. xviii).

Como observamos, Maquiavelo, al iniciar el *Príncipe,* señala que ya en otra ocasión discutió sobre las repúblicas extensamente. Se refiere al primer libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que ya había escrito cuando inició el *Príncipe* (en 1513). El capítulo II de este libro se titula: "De cuántas clases son las repúblicas y a cuál de ellas corresponde la romana." Como se ve, hay una influencia polibiana. Maquiavelo, igual que Polibio, al abordar la historia de Roma, se detiene para describir su constitución, y por tener que tratar con una constitución particular empieza con un breve estudio de las constituciones en general. Pero la influencia no es solamente de Polibio. Como ha sido indicado y comentado en diversas ocasiones, el segundo capítulo de los *Discursos* es una paráfrasis, o incluso una traducción, del libro VI de las *Historias* de Polibio. Que este capítulo sea una paráfrasis y tal vez una traducción casi literal de Polibio, no quiere decir que éstas tan discutidas páginas no contengan reflexiones originales. Pero ciertamente la derivación es evidente y la semejanza entre los dos textos impresionante. En las páginas de Maquiavelo se reencuentran los tres temas enunciados y desarrollados por Polibio: la tipología clásica de las seis formas de gobierno, la teoría de los ciclos, y la del gobierno mixto, ejemplificada, como en Polibio, por los gobiernos de Esparta y Roma. (Como Polibio, Maquiavelo distingue a Esparta de Roma por el hecho de que aquélla obtuvo su constitución de un legislador, Roma por la fuerza de los acontecimientos, por una tradición que se formó paulatinamente, casi por naturaleza: Maquiavelo dice: "en distintas ocasiones, al acaso y según los sucesos".) Maquiavelo, como Polibio, enriquece las observaciones sobre las constituciones en general y la romana en particular, con un apunte de historia universal que describe el surgimiento de los Estados de la condición primitiva y salvaje cuando los hombres vivían "disperos y a semejanza de las bestias". Comencemos por la tipología:

> Algunos de los que han escrito de las repúblicas distinguen tres clases de gobierno que llaman principado, notables y popular, y sostienen que los legisladores de un Estado deben preferir el que juzguen más a propósito. Otros autores, que en opinión de muchos son más sabios, clasifican las formas de gobierno en seis, tres de ellas pésimas y otras tres buenas en sí mismas; pero tan expuestas a corrupción, que llegan a ser perniciosas. Las tres buenas son las antes dichas; las tres malas son degradaciones de ellas, y cada cual es de tal modo semejante a aquella de que procede, que fácilmente se pasa de una a otra, porque el principado con facilidad se convierte en tiranía; el régimen de los notables en Estado de pocos, y el popular sin dificultad en licencioso. De suerte que un legislador que organiza en el Estado una de estas tres formas de gobierno, la establece por poco tiempo, porque no hay precaución bastante a impedir que degenere en la que es consecuencia de ella por la similitud que en

este caso hay entre la virtud y el vicio (ed. cit., vol. I, 97-98).

En la presentación de la tipología clásica, Maquiavelo ya plantea la sucesión de las constituciones, que analizará extensamente en las páginas siguientes, para explicar, aunque brevemente, siempre bajo la guía de Polibio, las razones del paso de una forma a otra. Se trata de la sucesión polibiana de acuerdo con la cual toda constitución buena degenera en la correspondiente mala, en el siguiente orden: gobierno de uno, de pocos y de muchos. Desde el punto de vista terminológico, debe indicarse que de los antiguos y originarios términos griegos no quedó más que el de "tiranía": los otros son términos latinos: principado, notables, gobierno de pocos, gobierno popular, gobierno "licencioso" (que señala el gobierno corrupto de muchos: en otro lugar para indicar el Estado popular corrupto, dice simplemente "licencia"). El paso de una constitución a otra es una vez más muy rápido. Cada una de las constituciones mencionadas dura "poco tiempo". Y por tanto, el defecto de las constituciones simples es la inestabilidad. Este defecto es tan grave que incluso las constituciones que serían buenas por sí mismas, en realidad son malas por la falta de estabilidad. Esta acentuación del aspecto negativo de las constituciones positivas es aún más fuerte que en Polibio. En el fragmento anteriormente citado, Maquiavelo escribió que las constituciones aunque "buenas en sí mismas", pero tan "expuestas a corrupción", deben ser consideradas "perniciosas". Para reafirmar este concepto más adelante dice:

> Todas estas formas de gobierno son perjudiciales; las tres que calificamos de buenas por su escasa duración, y las otras tres por la malignidad de su índole (p. 100).

En Maquiavelo, como en Polibio, la clasificación de las constituciones camina de la mano con la indicación de su sucesión en el tiempo. También para Maquiavelo esta sucesión está preestablecida y permite enunciar una verdadera y propia ley natural. Es la ley natural de los ciclos históricos, la polibiana "anaciclosis". Aquí la cercanía entre Maquiavelo y el historiador de Roma es tan grande que la ley de los ciclos es presentada casi con las mismas palabras (como si se tratase de una traducción). Polibio escribió (lo repetimos):

> Ésta es la rotación de las constituciones; ésta es la ley natural por la cual las formas políticas se transforman, decaen y regresan al punto de partida.

Maquiavelo escribe:

> Tal es el círculo en que giran todas las naciones, ya sean gobernadas, ya se gobiernen por sí (p. 100).

Sin embargo, la tesis de Maquiavelo no es una repetición total de la de Polibio; Maquiavelo es un escritor realista. Que los ciclos, o "círculos" como los llama, se repitan infinitamente no tiene ningún vínculo con la realidad, sobre todo para un escritor que es capaz de contemplar una realidad histórica mucho más rica y variada que la que podían observar los griegos. Maquiavelo parece creer en la secuencia de las seis formas; pero no está tan dispuesto a admitir la repetición indiscriminada de la secuencia. Como hemos visto en diversas ocasiones, el punto débil de la teoría del ciclo era el siguiente: ¿qué cosa sucede al final de la primera secuencia, cuando el proceso de degradación llega a su término (en Platón con la tiranía, en Polibio con la oclocracia)? Polibio respondió sin dificultades: se produce el regreso al principio, de donde viene la idea de la "rotación". En este punto Maquiavelo es mucho más prudente. Después de enunciar la tesis del "círculo" agrega:

> Pero rara vez restablecen la misma organización gubernativa, porque casi ningún Estado tiene tan larga vida que sufra muchas de estas mutaciones sin

arruinarse, siendo frecuente que por tantos trabajos y por la falta de consejo y de fuerza quede sometido a otro Estado vecino, cuya organización sea mejor (p. 100).

Esta observación es totalmente digna de un escritor que, debiendo escribir de cosas políticas, se había propuesto ir tras la "verdad efectiva". Maquiavelo duda de que un Estado que cae al nivel más bajo de decadencia tenga la fuerza suficiente para remontarse al punto de partida. ÉI deduce que la solución más probable es que una vez que cae tan bajo se convierta en fácil presa de un Estado vecino más fuerte cuya "organización sea mejor". De esta manera no se presenta el regreso a los orígenes en el ámbito del mismo Estado, sino una transferencia del dominio de un Estado a otro. Es superfluo señalar que una visión de este tipo es más realista. Efectivamente sirve para dar una imagen mucho más congruente con la dinámica de las fuerzas históricas que crean y destruyen los Estados, porque comprende no solamente las fuerzas internas sino también las externas.

De cualquier manera, la teoría de los ciclos confirma la concepción eminentemente naturalista que Maquiavelo tiene de la historia. La tarea del historiador es recabar del estudio de la historia las grandes leyes que en ella regulan los acontecimientos. Sólo quien es capaz de explicar por qué las cosas suceden, está en posibilidad de prever cómo acontecerán. Al enunciar la ley de la rotación Polibio escribió:

Quien domine esta doctrina con profundidad puede que se equivoque en cuanto al tiempo que durará un régimen político, pero en cuanto al crecimiento de cada uno, a sus transformaciones y a su desaparición es difícil que yerre (VI, 9).

También Maquiavelo cree que el historiador puede prever los acontecimientos futuros a condición de que sea agudo y profundo, para poder explicar los sucesos del pasado. Me limito a citar dos fragmentos (el problema de la concepción de la historia y de la ciencia en Maquiavelo es demasiado complejo para tratarlo aquí):

EI que estudia las cosas de ahora y las antiguas, conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y los mismos humores; de suerte que, examinando con atención los sucesos de la antigüedad, cualquier gobierno republicano prevé lo que ha de ocurrir, puede aplicar los mismos remedios que usaron los antiguos, y, de no estar en uso, imaginarlos nuevos, por la semejanza de los acontecimientos (*Discursos*, libro I, cap. xxxix, p. 181).

También de los *Discursos:*

Suelen decir las personas entendidas, y no sin motivo, que quien desee saber lo porvenir consulte lo pasado, porque todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se parecen a las precedentes. Esto depende de que, siendo obras de los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, por necesidad ha de producir los mismos efectos (*Discursos,* libro III, cap. XLIII**,** p. 435).

EI supuesto de la formulación de leyes históricas es el reconocimiento de la constancia de ciertas características de la naturaleza humana. En ambos fragmentos Maquiavelo insiste en este punto. En el primer pasaje habla de "mismos deseos" y de "mismos humores" y en el segundo de "mismas pasiones". La repetición de lo "mismo", el retorno del siempre igual, explica el movimiento de las constituciones de acuerdo con un orden preestablecido.

La comprensión de las leyes profundas de la historia no solamente sirve para

prever lo que sucederá, sino también, aunque parezca una contradicción, para prevenirlo, es decir, para poner remedio al mal, si es un mal lo que la ley permite prever. En el primer fragmento, Maquiavelo no solamente dice que quien examina con diligencia las cosas pasadas es capaz de prever las futuras, sino también que una vez hecha la previsión es posible ponerle remedio. Maquiavelo aplica al problema de las constituciones esta doble posición previsión-prevención. La secuencia de las seis constituciones demuestra que todas son “perjudiciales", no sólo aquellas tradicionalmente malas, sino también las buenas a causa de su rápida degeneración. Pero el hombre no sería el ser parcialmente libre que es, no determinado completamente por la “fortuna" (reléase el pasaje del cap. xxv sobre el hombre que no es determinado completamente por los eventos pero que tampoco es del todo libre), si no fuese capaz, una vez descubierto el mal, de inventar un remedio. Así pues, el remedio al fracaso de las constituciones simples existe, y es —otra vez una inspiración polibiana— el gobierno mixto. En efecto, inmediatamente después de haber dicho que todas las constituciones simples son “perjudiciales", Maquiavelo continúa:

> Un legislador prudente que conozca estos defectos, huirá de ellas, estableciendo una que participe de todas, la cual será más firme y estable; porque en una constitución donde coexistan el principado, los notables y el gobierno popular, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros (p. 100).

En consecuencia elogia a Licurgo, quien:

> [...] organizó de tal manera a Esparta, que, distribuyendo la autoridad entre el rey, los notables y el pueblo, fundó un régimen de más de ochocientos años de duración, con gran gloria suya y perfecta tranquilidad del Estado, [...]

mientras Solón, que instituyó en Atenas un gobierno popular “lo hizo tan de poca duración, que antes de morir vio nacer la tiranía de Pisístrato”.

El objetivo que Maquiavelo se propone al elogiar el gobierno mixto es exaltar, como lo había hecho Polibio, la constitución de la república romana, la que, a diferencia de la espartana, producto del cerebro de un legislador, se formó, como se ha dicho, mediante un largo proceso que duró siglos, no por voluntad de un legislador, sino *“rebus ipsis ac factis”*. Después de la expulsión de los reyes, Roma se convirtió en una república, pero conservó la función real con la institución de los cónsules. Por tanto:

> Los cónsules y el senado hacían la constitución romana mixta de dos de los tres elementos que hemos referido, principado y potables. Faltaba, pues, dar entrada al pueblo. Llegó la nobleza romana a hacerse insolente, por causas que después diremos, y el pueblo se sublevó contra ella. A fin de no perder todo su poder, tuvo que conceder parte al pueblo [...] Tan favorable le fue la fortuna, que aun cuando la autoridad pasó de los reyes y de los notables al pueblo por los mismos grados y por las mismas causas antes referidas, sin embargo no abolieron por completo el poder real para aumentar el de los nobles, ni se privó a éstos de toda su autoridad para darla al pueblo, sino que haciéndola mixta, se organizó una república perfecta (pp. 101-102).

Nótese en el último renglón el nexo entre el ser la república romana "mixta” y el ser “perfecta”. Y tómese en cuenta que las constituciones que no son mixtas habían sido llamadas, poco antes, “perniciosas” y “perjudiciales”. Cuando la república romana era aristocrática, aunque contaba con la presencia de los cónsules, no era perfecta. Sólo con la institución de los tribunos de la plebe, que representan el elemento popular, alcanza, junto con lo completo de la mezcla de las tres

constituciones simples, la perfección. Hemos visto en varias ocasiones en qué consiste la perfección de un gobierno mixto: en la capacidad de durar por largo tiempo; pero no daríamos la importancia justa al ingenio de Maquiavelo si no nos percatáramos de que la virtud del gobierno mixto, en su análisis, hace de la constitución de la república romana otra cosa. Es necesario leer el importante cap. IV titulado: "La desunión del pueblo y del senado hizo libre y poderosa la república romana." La lectura de este capítulo produce una nueva observación. El contraste entre las dos partes antagónicas de la ciudad, los patricios y los plebeyos, para decirlo como Aristóteles, los ricos y los pobres, una vez resuelto constitucionalmente mediante el gobierno mixto, al mismo tiempo aristocrático y popular, no garantiza solamente la duración de la constitución sino también la libertad interna del Estado. En el siguiente fragmento, que se ha vuelto célebre, Maquiavelo hace una afirmación que será considerada como una anticipación de la concepción moderna de la sociedad civil. De acuerdo con tal afirmación, no es la armonía sino el conflicto, el antagonismo, lo que establece las condiciones de la salud de los Estados —en los siguientes siglos se dirá del progreso histórico— y el primer requisito de la libertad:

> Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos partidos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos [...] No se pueden, pues, calificar de nocivos estos desórdenes, ni de dividida una república que en tanto tiempo, por cuestiones internas, sólo desterró ocho o diez ciudadanos y mató muy pocos, no siendo tampoco muchos los multados; ni con razón se debe llamar desordenada a una república donde hubo tantos ejemplos de virtud; porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y éstas de aquellos desórdenes que muchos inconsideradamente condenan. Fijando bien la atención en ellos, se observará que no produjeron destierro o violencia en perjuicio del bien común, sino leyes y reglamentos en beneficio de la libertad pública (p. 104).

La importancia de una afirmación de este tipo —los "tumultos" que muchos condenan no son la causa de la ruina de los Estados sino la condición para que se promulguen buenas leyes en defensa de la libertad— jamás será exaltada suficientemente: tal aseveración expresa claramente una nueva visión de la historia, que podríamos llamar justamente "moderna", de acuerdo con la cual el desorden, no el orden, el conflicto entre las partes contrapuestas, no la paz social impuesta desde arriba, la desarmonía, no la armonía, los "tumultos", no la tranquilidad derivada de un dominio irresistible, son el precio que se debe pagar por el mantenimiento de la libertad. Además, mediante esta visión de la función benéfica del contraste entre las dos partes opuestas, de los patricios por una parte y de los plebeyos por otra, de los dos "humores" presentes en toda república, la concepción del gobierno mixto, es decir, del gobierno en el cual las diversas partes conviven aunque en una situación de antagonismo permanente, adquiere una profundidad histórica que la teoría meramente constitucional del gobierno mixto no había tenido hasta entonces. El gobierno mixto ya no es solamente un mecanismo institucional, es el reflejo (¡la superestructura!) de una sociedad determinada: es la solución política de un problema —el del conflicto entre las partes antagónicas— que nace en la sociedad civil.

VII. BODINO

En la época en que se forman los grandes Estados territoriales, la obra política más importante es *De la república,* de Juan Bodino (1530-1596). Aparecida en 1576, en francés (una edición latina apareció diez años más tarde), sin exageración es la más amplia y sistemática obra de teoría política después de la *Política* de Aristóteles. Se ha observado también que los dos trabajos se asemejan en la división de la materia estudiada. La obra de Bodino está dividida en seis libros (la de Aristóteles en ocho): en el primero Bodino concentró el estudio de los problemas generales del Estado (correspondiente a la materia del primer libro aristotélico); el segundo está dedicado a las formas de gobierno, así como el tercero y el cuarto de la *Política*; el sexto, que aborda el tema también clásico del óptimo Estado, corresponde a los últimos dos libros que cierran la obra de Aristóteles. Sin embargo, Bodino de ninguna manera es un aristotélico. La semejanza en la estructura formal de las dos obras no debe hacer pensar también en un parecido sustancial. No hay tema en el que Bodino no presente, incluso con vehemencia, soluciones diferentes de las que propone Aristóteles y sus seguidores más fieles.

Bodino pasó a la historia del pensamiento político como el teórico de la soberanía; pero este concepto que caracteriza la naturaleza del Estado ciertamente no fue descubierto por Bodino. "Soberanía" significa pura y simplemente "poder supremo", es decir, poder que no reconoce por encima de sí mismo ningún otro. En la escala de los poderes, de los que cualquier sociedad jerarquizada está constituida, si se parte de abajo hacia arriba, se observa que el poder inferior está subordinado al superior, el que a su vez lo está a un poder todavía más elevado; al final de la escala forzosamente existe un poder que no tiene por encima de sí mismo ningún otro. Este poder supremo, o *summa potestas,* es el poder soberano; donde hay un poder soberano, hay un Estado. Ya los juristas medievales, comentadores del *Corpus iuris,* distinguieron las "*civitates superiorem recognoscentes":* solamente estas últimas poseían el requisito de la soberanía y pueden considerarse Estados en el sentido moderno de la palabra. Cuando sobreviene la ruptura entre los *regna* particulares y el imperio universal, para afirmar la independencia de los *regna,* fue acuñada la fórmula *"rex in regno imperator".* Esta fórmula indicaba que el rey se había vuelto soberano, o sea, *"superiorem non recognoscens".* Bodino define la soberanía de la siguiente manera:

> Se entiende por soberanía el poder absoluto y perpetuo de un Estado (libro I, cap. 8, en la edición italiana de los *Classici della, política de* la Utet, a cargo de Margherita Isnardi Párente, p. 345).8

Los atributos de la soberanía son dos: lo perpetuo y lo absoluto, Es claro lo que significa "perpetuo", aunque no sea tan evidente dónde se pueda trazar la línea de demarcación entre un poder perpetuo y uno que no lo sea. De la dilucidación que sigue y de los ejemplos históricos mostrados, parece que para Bodino un poder no puede considerarse perpetuo cuando ha sido asignado a una persona o a un cuerpo por "un periodo determinado". De los muchos ejemplos expuestos, el más familiar es el del dictador romano, que Bodino interpreta como un simple "comisario" al que

---

8 Para la traducción al español de los fragmentos de Bodino me apoyo en: J. Bodino, ***Los seis libros de la república,*** Aguilar, Madrid, 1973. [T.]

se le asignó una tarea específica —por ejemplo conducir una guerra o sofocar una revuelta—, cumplida la cual el poder extraordinario se agota. (En el transcurso de nuestra disertación tocaremos en repetidas, ocasiones el concepto de dictadura; aquí me limito a llamar la atención en la figura de la llamada "dictadura comisaria", que uno de los mayores estudiosos de la dictadura en las diversas épocas, Carl Schmitt, distingue de la dictadura revolucionaria.) Por "absoluto" se entiende que el poder soberano para ser tal debe ser legib*us solutus,* es decir, debe estar desligado de la obligación de obedecer a las leyes, se entiende a las leyes positivas, o sea, a las iludas por sus predecesores y a las que él produjo en tiempos anteriores. Con las mismas palabras de Bodino:

> Quien es soberano de ninguna manera debe estar sujeto al mandato de otros, debe poder dar leyes a los súbditos, y cancelar o anular las palabras inútiles en ella para sustituirlas por otras, cosa que no puede hacer quien está sujeto a las leyes o personas que ejercen poder sobre él (p. 359).

Contrariamente a lo que comúnmente se cree, poder absoluto no quiere decir de ninguna manera poder ilimitado; simplemente significa que el soberano, siendo el detentador del poder de hacer leyes valederas para todo el país, no está sometido a esas leyes, porque "no es posible mandarse a sí mismo”. Como todos los demás seres humanos, el soberano está sometido a las leyes que no dependen de la voluntad de los hombres, es decir, a las leyes naturales y divinas. En la escala ascendente de poderes, el poder del soberano terrenal no es el último de los poderes porque encima de él está la *summa potestas* de Dios, del que dependen las leyes naturales y divinas. Otros límites del poder soberano están dados por las leyes fundamentales del Estado, que hoy llamaríamos constitucionales, como en la monarquía lo es la ley que establece la sucesión al trono:

> El príncipe no puede derogar las leyes que se refieren a la estructura misma del reino y su estructura fundamental, en cuanto ellas están vinculadas a la corona y a esta unidad inescindible (tal es por ejemplo la ley sálica); cualquier cosa que haga un príncipe al respecto, el sucesor está en pleno derecho de abolir todo lo que haya sido hecho en perjuicio de las leyes en las que la misma majestad soberana se basa y se fundamenta (p. 368).

Otro límite del poder soberano está dado por las leyes que regulan las relaciones privadas entre los súbditos, en primer lugar las de propiedad:

> Si el príncipe soberano no tiene el poder de sobrepasar los límites de las leyes naturales, establecidas por el Dios del cual es imagen, podrá tomar los bienes de otros sólo por un motivo justo y razonable; por compra, intercambio, confiscación legítima, o por la salvación del Estado [...] Al no subsistir las razones que he dicho, el rey no puede posesionarse de la propiedad ajena y disponer de ella sin el consenso del propietario (pp. 398-399).

No tengo necesidad de subrayar la importancia de esta última limitación del poder "absoluto” del Estado: ésta sirve para hacer entender que la sociedad que Bodino contempla está dividida en una esfera pública y una privada, en la esfera del súbdito y la del "burgués”, que fuera del Estado está la sociedad civil, es decir, la de las relaciones económicas, que tienen una tendencia permanente a sustraerse al poder del Estado. La distinción entre la sociedad de los privados, regulada por el derecho privado, que es un derecho entre iguales, y la sociedad política, regulada por el derecho público, que es un derecho entre desiguales, acompaña la formación del Estado moderno, ¡y de ninguna manera es, como frecuentemente se dice, una invención de Hegel!

Me he detenido en la definición que Bodino ofrece de la soberanía porque, como veremos más adelante, nuestro autor distingue la titularidad de la soberanía de su ejercicio, y esta distinción incide en la teoría de las formas de gobierno. De hecho, representa el aspecto más original de la teoría bodiniana de las formas de gobierno. En contraste con la tradición, también está la confutación —que Bodino presenta desde el inicio del estudio del tema al que está dedicado todo el segundo libro— a dos tesis clásicas, la de la duplicación de las constituciones en buenas y malas, y la del gobierno mixto.

Para Bodino las formas de Estado (Bodino dice *état,* que el traductor italiano interpreta como "régimen", para distinguir el "Estado" o "régimen" del "gobierno" como veremos más adelante) son tres, y solamente tres; es decir, las formas clásicas, monarquía, aristocracia y democracia.

> Afirmamos que no hay más que tres regímenes o tres formas de Estado: la monarquía, la aristocracia, la democracia. Ya hemos dicho que monarquía se llama al Estado en el que uno sólo tiene la soberanía, y el resto del pueblo está excluido de ello; democracia o régimen popular aquel en el cual todo el pueblo o su mayoría reunida en asamblea tiene el poder soberano; aristocracia aquel en el cual una minoría, reunida en cuerpo, tiene el poder soberano y da la ley al resto del pueblo, sea en general o en particular (p. 544).

Inmediatamente después de esta clasificación, Bodino se apresura a decir que las formas de Estado solamente son tres, sea porque no tiene ningún fundamento la distinción de las formas buenas de las malas o porque jamás ha existido la séptima forma que algunos escritores antiguos y modernos (entre los modernos cita a Maquiavelo) han identificado erróneamente con el gobierno mixto. Por lo que se refiere a la distinción entre formas buenas y malas, el principal argumento adoptado por Bodino para rechazar la diferencia es que si se debiesen distinguir las constituciones con base en sus defectos y virtudes, el número de constituciones que derivarían de esto sería infinito. Precisando su pensamiento, Bodino explica que para dar definiciones válidas uno no se puede atener a "factores accidentales", sino que es necesario tomar "diferencias esenciales y formales". En suma, la consideración de los Estados con base en sus virtudes y defectos daría lugar a una casuística tan amplia que haría imposible cualquier intento de ordenamiento sistemático, haría caer al investigador "en un laberinto infinito, cerrándole cualquier posibilidad de verdadera ciencia" (p. 544). A decir verdad, el argumento es un poco engañoso: en realidad los antiguos habían introducido la distinción entre formas buenas y malas con base en un criterio muy preciso, como el de la fuerza y el consenso, o el del interés común y el interés propio, es decir, no habían hablado en general de las virtudes y defectos de las constituciones, sino que habían buscado ubicar algunas diferencias fundamentales, de las que se pudiese obtener una distinción basada en elementos no accidentales. Por lo demás, el mismo Bodino, contradiciéndose, reintroducirá la distinción tradicional entre buen gobierno y malo al hablar de las formas de gobierno (que distingue, como se ha dicho, de las formas de Estado). En cuanto a la teoría del gobierno mixto, el argumento principal (que a mí me parece igualmente engañoso) es el siguiente: "el poder real, el aristocrático y el popular al reunirse no dan por resultado más que una democracia" (p. 547). Esta afirmación es nueva y extraña, por lo que conviene escuchar la explicación que da el mismo autor:

> En realidad no se logra ni siquiera imaginar cómo puedan estar juntas la monarquía, la señoría aristocrática y la democracia. Si la soberanía es, como demostramos, indivisible, ¿cómo se puede pensar que pueda ser dividida entre el príncipe, los señores y el pueblo? La primer prerrogativa de la soberanía es la de dar leyes a los súbditos: ¿dónde estarían los súbditos que obedecen, si

> también ellos tuviesen el poder de hacer leyes? ¿Quién podría dar la ley si al mismo tiempo estuviese obligado a sufrirla? No hay más que concluir que, si ninguno tiene el poder exclusivo de dar leyes, sino que tal poder espera a todos, el régimen del Estado es democrático (p. 547).

Tratemos de entender el razonamiento de Bodino: el poder soberano consiste fundamentalmente en el poder de hacer leyes, es decir, de establecer normas generales que involucran a toda la comunidad. Aquí hay dos opciones: o el pueblo no tiene el poder de hacer leyes y entonces el Estado no es mixto, sino que será aristocrático si el poder de hacer leyes pertenece al senado, o monárquico si pertenece al rey; o bien el poder de hacer leyes pertenece al pueblo, y entonces el Estado es democrático. En el fragmento anteriormente citado la afirmación más importante es que la soberanía, además de los atributos que ya hemos considerado, de lo perpetuo y absoluto, también tiene el de la "indivisibilidad". El soberano, sea un monarca o una asamblea, o tiene todo el poder o no tiene ninguno. Cuando el poder está realmente dividido, el listado pierde su unidad y con ella la estabilidad. El Estado es unitario o no lo es. Como se aprecia, la razón por la cual Bodino critica al Estado mixto, es decir, al Estado dividido, es precisamente lo contrario de la razón que los partidarios de esta forma de Estado esgrimían para justificar su superioridad. Si el Estado es verdaderamente mixto, si en verdad el poder soberano pertenece a diversos órganos, el Estado continuamente será presa de conflictos que lo desgastarán y mermarán su seguridad. La mezcla, más que ser garantía de mayor estabilidad, es la causa principal de inestabilidad. Léase el siguiente juicio:

> Si se diese un día la soberanía a un monarca, otro día a la minoría del pueblo, y en el siguiente a todo el pueblo; si a fin de cuentas la soberanía fuese concedida por turnos [...] en este caso no habría más que tres regímenes yuxtapuestos que *no podrían tener una larga vida,* al igual que una mala familia en la que la esposa y el marido manden alternadamente y luego a su vez los sirvientes manden a ambos (p. 547).

Sin embargo, se podría objetar que los Estados que los antiguos y los modernos han considerado mixtos, han durado más que los otros. La respuesta de Bodino a esta objeción es clara: los Estados que los antiguos y modernos han considerado mixtos, en realidad, si sus constituciones son examinadas con detenimiento y no se realiza un examen meramente formal, de ninguna manera son mixtos, porque una de las partes siempre prevaleció sobre las otras. Además, si de hecho una parte no hubiese dominado sobre las otras, el Estado habría terminado por caer muy pronto en un conflicto destructivo de su unidad y de su misma naturaleza de Estado. A continuación Bodino critica sutilmente las constituciones antiguas de Esparta y Roma, que, como hemos visto en diversas ocasiones, habían sido consideradas modelos del Estado mixto; y censura también a los escritores modernos que han interpretado como Estado mixto la república de Venecia. (Para Bodino la república romana es un Estado democrático, mientras que la república de Venecia es uno aristocrático.) Bodino repite muchas veces que el Estado dividido es un pésimo Estado. Baste la siguiente cita a propósito del reino de Dinamarca:

> Ciertamente se puede decir que el rey y la nobleza de Dinamarca se dividen la soberanía; pero también se debe agregar que *precisamente por esto el Estado no tiene paz* [...] *y es una corrupción de Estado más que un verdadero Estado.* Bien afirmaba Heródoto que en realidad no hay más que tres formas de Estado, que jamás cesan de ser agitadas por el viento de las discordias y de la tempestad de las guerras civiles hasta que el poder no quede en las manos de uno de los contendientes (p. 562, las cursivas son mías).

No podríamos imaginar contraposición más profunda entre Bodino y los partidarios del gobierno mixto: el Estado que para unos es el Estado por excelencia, para Bodino es nada menos una "corrupción de Estado"; y el Estado que para los autores criticados es un Estado "perjudicial", para usar el epíteto de Maquiavelo, es decir, el Estado de constitución simple, para Bodino es al contrario, el "verdadero" Estado.

En realidad el contraste es menos profundo de lo que parece por los fragmentos citados si se considera la distinción entre formal de Estado y formas de gobierno, a la que ya he hecho alusión y que ahora debe ser examinada con más detenimiento. Anticipando la conclusión, creo que se puede decir que el reconocimiento de que hay Estados combinados parte del análisis de los Estados históricos hecho por Bodino, la distinción entre la titularidad de la soberanía, que puede pertenecer, por ejemplo, a un monarca (por lo que el Estado será monárquico), y el ejercicio de la soberanía que puede ser confiado por el rey a una asamblea aristocrática o popular: esta distinción tiene como consecuencia que un Estado puede ser monárquico-aristocrático, o monárquico-democrático, sin que por esto sea un Estado mixto. En el momento en que Bodino se apresura a hablar de la forma de Estado monárquica y a distinguir en ella varios tipos históricos, muestra de nueva cuenta la diferencia a la que atribuye tanta importancia, y que considera "un secreto de Estado que todavía no ha sido tomado en cuenta por ninguno", entre Estado (que la traducción italiana interpreta como "régimen") y gobierno. Como se puede observar en el siguiente fragmento, la existencia de Estados combinados, expulsada por la puerta de la crítica al gobierno mixto, vuelve a entrar por la ventana de la distinción entre Estado y gobierno.

> EI régimen puede ser monárquico, pero con gobierno democrático, si el príncipe permite participar a todos en las asambleas de los Estados, en las magistraturas, en los oficios, en las recompensas, sin importar la nobleza, las riquezas o el mérito. En cambio puede ser siempre monárquico, pero con gobierno aristocrático, si el príncipe no confiere poder o beneficios más que a los nobles, a los notables o a los más ricos. Igualmente una señoría aristocrática puede tener un gobierno democrático si honores y recompensas son atribuidos equitativamente entre lodos los súbditos; con gobierno aristocrático si solamente tales prerrogativas se dan a los nobles o a los ricos, Esta variedad de formas de gobierno ha hecho caer en el error a algunos *llevándolos a presentar formas mixtas de Estado,* sin darse cuenta de que el gobierno de un Estado es una cosa muy diferente de su administración y del modo de gobernarlo (p. 570, las cursivas son mías).

En este fragmento Bodino no habla de la diferencia entre régimen y gobierno con respecto a la democracia; pero trata de ella en el capítulo que le dedica específicamente (cap. VII del libro II).

También en este caso lamenta la confusión en la que cae Aristóteles entre el régimen de un Estado y su gobierno. Bodino sostiene:

> Si la mayoría de los ciudadanos es soberana pero el pueblo concede cargos honorarios, privilegios y beneficios solamente a los nobles, como se hizo en Roma hasta la ley Canuleya, se tendrá una democracia con gobierno aristocrático; si en cambio el poder está en manos de la nobleza o de los ricos, que son minoría, y los cargos, los honores y los beneficios son conferidos por los señores indiferentemente tanto a los ciudadanos pobres y humildes como a los ciudadanos ricos, sin privilegios particulares para alguien, se tendrá una aristocracia con gobierno democrático. Más aún: si todo el pueblo o la mayoría

> de él tiene la soberanía y confiere cargos y beneficios a todos sin privilegios particulares, o incluso los cargos son distribuidos entre todos los ciudadanos bajo el sistema de sorteo, se podrá afirmar que no sólo el régimen de aquel Estado es democrático, sino también su gobierno (p. 660).

¿Qué causó la introducción de la distinción entre Estado y gobierno? Produjo una tipología de las constituciones mucho más rica que la que Bodino había creído presentar al inicio de su estudio con la tripartición de las constituciones simples. De los fragmentos citados resulta que las constituciones ya no son tres sino seis: monarquía aristocrática y monarquía democrática, aristocracia aristocrática y aristocracia democrática, democracia aristocrática y democracia democrática. Si luego se considera que la forma de gobierno también puede ser monárquica, cuando el ejercicio del poder es confiado a uno solo, se obtienen otras tres formas: monarquía monárquica, aristocracia monárquica y democracia monárquica. Si se combinan las formas de Estado y las de gobierno, en total las constituciones posibles son nueve.

La distinción entre el Estado y el gobierno será retomada dos siglos después por Rousseau en el *Contrato social,* con la diferencia de que en Rousseau la soberanía reside exclusivamente en el pueblo, es decir, en el cuerpo colectivo que expresa la voluntad general, y por tanto para él no hay más que una sola forma de Estado, el basado en la soberanía popular a la cual llama "república"; pero la república popular puede ser gobernada de tres diferentes maneras según si el ejercicio del poder, el llamado poder ejecutivo, sea confiado a uno, a pocos o a muchos. Rousseau tampoco repudia la tripartición clásica, pero ya no la admite en cuanto al poder legislativo, que pertenece siempre y exclusivamente al pueblo, y sí cuando se trata del poder ejecutivo, que puede ser confiado según los regímenes a un solo magistrado, a un grupo restringido de ellos o a todo el pueblo. Sus palabras aclaran esta perspectiva y al mismo tiempo permiten entender mejor la innovación de Bodino:

> El soberano puede, en primer lugar, confiar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a su mayoría, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de *democracia.* O puede también reducir el gobierno, depositándolo en manos de los menos, de manera que resulten más ciudadanos que magistrados. Esta forma toma el nombre de *aristocracia.* Puede, por último, concentrar todo el gobierno en un magistrado único de quien los demás reciben el poder. Esta tercera forma es la más común y se llama *monarquía* o gobierno real *(Contrato social,* libro III, cap. III). 9

Aunque la preferencia política de Rousseau es opuesta a la de Bodino —en cuanto el autor del *Contrato social* identifica la soberanía con la soberanía popular, mientras Bodino considera que la soberanía puede residir en el pueblo, en un único príncipe o en la clase de los notables e, incluso, cuando debe expresar su preferencia, se pronuncia explícitamente por la monarquía— la lógica del discurso roussoniano es idéntica a la del autor *De la república.* También para Rousseau una de las características de la soberanía es la indivisibilidad (a la que dedica un capítulo *ad hoc,* cap. II del libro II). La soberanía o es única o no lo es. Rousseau critica severamente a los que dividen la soberanía y después de hacerlo consideran que pueden integrarla en la unidad; y los compara sarcásticamente con los charlatanes japoneses que descuartizan a un niño a la vista de los espectadores, arrojan después al aire todos

9 Para la traducción de este fragmento me apoyo en: J. J. Rousseau, "Du contract social", en *CEuvres complètes,* in, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París, p. 403; y en: J. J. Rousseau, *El contrato social,* Porrúa, México, 1969, **p.** 35. **[T.]**

sus miembros uno tras otro, y hacen caer a la criatura viva y entera. A diferencia de Bodino, Rousseau no rechaza la categoría del gobierno mixto porque la interpreta no como división del Estado, como lo hace Bodino, sino como división del gobierno. Que el gobierno esté dividido de ninguna manera afecta la unidad de la soberanía (o del Estado). De hecho la división de los poderes del gobierno, de acuerdo con Rousseau, es tan normal que todos los gobiernos son mixtos: "no existen gobiernos simples" (cap. VII del libro III).

La breve referencia a Rousseau nos permite aclarar mejor la innovación de Bodino, que consiste en una interpretación diferente del fenómeno, tan frecuente en las constituciones de todos los tiempos, de la presencia simultánea de órganos monocráticos y colegiados, de órganos colegiados restringidos y colegiados representativos de la mayoría del pueblo, es decir, de órganos que representan específicamente un principio constitucional diferente, monárquico, aristocrático o democrático. Los teóricos del gobierno mixto sostienen que se trata de una división del poder soberano en partes diferentes del que cada una tiene una soberanía limitada. En cambio, Bodino afirma que se trata de un Estado en el que el gobierno o poder ejecutivo está regulado con base en un principio diferente de aquel en el que se funda el poder soberano, y por tanto este poder continúa residiendo en un órgano (y por tanto el Estado es simple), aunque los órganos a los que es confiado el poder ejecutivo obedecen a un principio diferente. Tómese en cuenta el ejemplo acostumbrado de la constitución de la Roma republicana: para los teóricos del gobierno mixto la república romana es un Estado en el que la soberanía está dividida entre los cónsules, el senado y los comicios populares; para Bodino es un Estado democrático en el que el poder soberano reside en el pueblo, y que tiene como órganos ejecutivos de la única voluntad soberana a los cónsules y al senado. Dicho de otro modo: se puede observar que unos ven en el Estado mixto un equilibrio de poderes igualmente soberanos, Bodino, que no cree en la posibilidad de que poderes soberanos puedan coexistir en un único Estado sin destruirlo, reconoce un poder sobresaliente, que en definitiva es el verdadero poder soberano, y varios otros poderes subordinados que no constituyen el régimen sino el gobierno; no el poder legislativo, que es el fundamento de todos los demás poderes, sino el poder ejecutivo, que actúa en nombre y por cuenta del poder legislativo.

La distinción entre régimen y gobierno, entre titularidad de la soberanía y ejercicio, tiene otra consecuencia importante en el conjunto de la teoría bodiniana de las formas de gobierno. Hasta aquí hemos visto que esta distinción sirve para comprender la compleja realidad de los Estados sin recurrir a la teoría del gobierno mixto que Bodino considera una ficción. Asimismo, hemos visto que Bodino rechaza de las teorías tradicionales no solamente el concepto de gobierno mixto, sino también el de las formas degeneradas. Y bien: la distinción entre régimen y gobierno le permite a Bodino comprender, y por tanto incluir en su sistema general, el fenómeno de las formas degeneradas, porque lo que constituye este fenómeno no es un vicio de la soberanía en cuanto tal, sino de su ejercicio. Cada uno de los tres regímenes, monarquía, aristocracia y democracia, pueden asumir, de acuerdo con Bodino, tres diferentes formas: toda monarquía puede ser real, despótica y tiránica; toda aristocracia puede ser legítima, despótica y facciosa; toda democracia puede ser legítima, despótica y tiránica. A propósito de las tres formas de monarquía, Bodino advierte que no se trata de "tres diferentes regímenes, sino sólo de una manera diferente de ejercer el gobierno en un Estado monárquico" (p. 570). Lo mismo se puede decir de las tres formas de aristocracia y de las tres de democracia. Bodino es extremadamente claro al definir las tres formas de monarquía:

La monarquía real o legítima es aquella en la cual los súbditos obedecen a las

> leyes del rey, y éste a las leyes de naturaleza, quedándoles a los súbditos la libertad natural y la propiedad de sus bienes. La monarquía despótica es aquella en la cual el príncipe se ha hecho señor de los bienes y de las personas mismas de los súbditos por derecho de armas y de guerra justa, y gobierna a los súbditos como un jefe de familia a sus esclavos. La monarquía tiránica es aquella en la cual el monarca transgrede las leyes de naturaleza, abusa de los libres como si fueran esclavos, dispone de los bienes de los súbditos como si fueran propios (p. 570).

Más o menos las mismas fórmulas pueden usarse para describir las tres formas de aristocracia y las tres de democracia. ¿Qué nos sugieren estas definiciones de Estado legítimo, Estado despótico y Estado tiránico? Nos sugieren algo muy simple: que Bodino, después de negar el reconocimiento a la distinción entre formas rectas y corruptas en referencia a la forma de Estado, introduce la distinción cuando considera la manera en que el soberano, sea éste el príncipe, el consejo de notables o la asamblea popular, ejerce el poder. En electo, ¿qué otra cosa son la forma despótica y la tiránica que él toma en consideración en toda forma de Estado si no una corrupción de las respectivas formas "legítimas"? Pero entonces lo que cambia en la sistematización de Bodino no es la presencia o ausencia de las formas corruptas, sino pura y simplemente mi reinterpretación. Repito: la corrupción no es del Estado sino del gobierno. Veamos un poco más de cerca cuál es la diferencia entre monarquía real y monarquía tiránica: el rey es el monarca que respela las leyes de naturaleza; el tirano es el que no las respeta. ¿ No es ésta la diferencia entre rey y tirano que nos legó el pensamiento clásico? ¿Qué otra cosa es el tirano tal como lo define Bodino si no el *"tyrannus ex parte exercitii"* de la tradición? Léase el siguiente fragmento de carácter un tanto convencional en el que Bodino contrapone en forma de antítesis el príncipe bueno al príncipe malo:

> La diferencia más clara entre un rey y un tirano es que el rey se apega a las leyes de naturaleza, mientras el tirano las transgrede. Uno cultiva la piedad, la justicia, mantiene la fe de la palabra dada; el otro no reconoce Dios, fe, ni ley. Uno hace todo aquello que considera útil en vista del bien público y para la tutela de los súbditos; el otro no actúa más que en vista de su provecho personal, por venganza o capricho [...] Uno se complace de ser en ocasiones visto y escuchado directamente por los súbditos; el otro se esconde de ellos como si fuese su enemigo. Uno toma muy en cuenta el amor de su pueblo, el otro su temor [. . .] Uno es amado y venerado por todos los súbditos, el otro los odia a todos y es odiado por todos [...] Uno es honrado en vida y llorado en su muerte, el otro es difamado cuando está vivo y después de muerto tratan de olvidarlo (pp. 594-595).

Además de las monarquías legítima y tiránica, Bodino habla de la despótica. El tema de la monarquía despótica no es nuevo: ya Aristóteles lo había tocado. Bodino, al igual que Aristóteles, considera que el elemento característico del despotismo es la relación amo-esclavo; déspota es quien gobierna a su pueblo como el amo al esclavo. Lo que cambia con respecto a Aristóteles es la justificación del poder despótico: Aristóteles no había dudado al hablar en la *Política,* de acuerdo con su teoría de la diferencia natural entre amos y esclavos, de pueblos naturalmente serviles. Después de siglos de cristianismo, una concepción de este tipo ya no era sostenible. La justificación adoptada por Bodino es otra: en el fragmento citado él habla del déspota como de quien se ha hecho señor de los propios súbditos "por derecho de armas y de guerra justa". En otro fragmento reafirma su pensamiento al precisarlo:

> Vencidos los enemigos en guerra santa y justa, es admisible que un rey se haga

señor de sus personas y de sus propiedades por derecho de guerra, gobernando a los nuevos súbditos como el jefe de familia dispone en calidad de amo, y por tanto con pleno arbitrio, de sus esclavos y de sus bienes (p. 572).

Considerada como la consecuencia de una victoria en una guerra justa — obsérvese con atención, la guerra debe ser "justa", es decir, debe ser aceptada como la reparación de un daño— la esclavitud es justificada en cuanto es considerada como un castigo. En su modalidad de castigo, la esclavitud ya no es un hecho natural sino la consecuencia de un acto de libre voluntad (de una voluntad malvada, que ha querido el mal, en este caso la guerra injusta, y debe sufrir las consecuencias). No deriva *ex natura,* sino *ex delicto.* (También el remero condenado a trabajar en las galeras no es esclavo por naturaleza sino *ex delicto.)* En el ámbito de la tradición clásica permanece el ejemplo histórico de las monarquías despóticas hecho por Bodino. Estas monarquías son un nuevo capítulo en el tema del despotismo oriental, que veremos reproducido con pocas variaciones en los siglos posteriores.

Las monarquías despóticas que hoy quedan son muy pocas [...], sin embargo todavía se pueden encontrar un cierto número de ellas, en Asia, Etiopía, e incluso en Europa, como por ejemplo el señorío de los tártaros y la Moscovia (p. 572).

A estas alturas la contraposición entre la Europa liberal y el resto del mundo es pragmática; después de haber sostenido que el reino de Etiopía es "una auténtica monarquía despótica", agrega:

En cambio los pueblos europeos, más indómitos y guerreros que los africanos, *jamás han podido tolerar monarquías despóticas* (p. 575, las cursivas son mías).

No las han podido tolerar pero las han impuesto a los pueblos considerados inferiores cuando han podido. Con desenvoltura Bodino presenta el siguiente ejemplo:

Al dominar el reino del Perú el emperador Carlos V se convirtió en un monarca despótico, de suerte que los súbditos no disponen de sus bienes más que en renta y durante el tiempo que permanecen con vida (p. 577).

Este ejemplo introduce un caso nuevo y extremadamente interesante en la fenomenología del despotismo: el despotismo colonial, que tiene lugar en las relaciones entre los europeos "libres" y los demás pueblos "serviles". De esto se deriva que el despotismo de ahora en adelante no solamente es "oriental" sino también "occidental", desde el momento en que las grandes naciones de occidente entran en contacto con pueblos de otros continentes considerados menos civilizados. En otras palabras: la existencia de pueblos serviles no justifica solamente el despotismo en el propio lugar, sino que ofrece un argumento para legitimarlo también sobre ellos por parte de pueblos que jamás podrían admitir un régimen despótico para sí mismos. A partir de la época de las conquistas coloniales, el despotismo ya no está solamente caracterizado como un régimen *de los* pueblos no europeos, sino que también es legitimado como un régimen *sobre los* pueblos no europeos de parte de los pueblos europeos. Si es verdad que hay pueblos acostumbrados a ser gobernados despóticamente, no hay razón para que ellos no sean gobernados de la misma manera por pueblos que considerarían ilegítimo un gobierno despótico ejercido sobre ellos: Bodino no desarrolla este argumento, pero el ejemplo del gobierno español sobre Perú no deja lugar a dudas acerca de la ampliación de la categoría histórica del despotismo de los regímenes *de los* pueblos no europeos a los regímenes *sobre los* pueblos también no europeos.

De acuerdo con la tradición, aparece asimismo la diferencia entre la monarquía despótica y la tiranía, y la superioridad de la primera sobre la segunda, la cual consiste en que la monarquía despótica es dura en el ejercicio del poder, pero tiene una justificación y por tanto, en última instancia, es legítima; la tiranía además de que es dura en el ejercicio también es ilegítima (se entiende que la comparación es entre el despotismo y la tiranía *ex defectu tituli).* Vale la pena leer el siguiente pasaje por la claridad con la que el problema es expuesto:

> Aunque es verdad que convertir en esclavos a los hombres libres y adueñarse de lo que es propiedad ajena va contra la ley de naturaleza, también es cierto que, por consenso de todos los pueblos, lo que ha sido conquistado mediante una guerra legítima pasa a ser propiedad del vencedor y los vencidos se vuelven sus esclavos, de manera que no se puede decir que una señoría conquistada de esa forma equivalga sin más a una tiranía (p. 578).

Y este otro:

> En general se puede decir que deseando identificar el régimen despótico con el tiránico se deberá afirmar que no existe diferencia entre el legítimo enemigo en guerra y el ladrón, entre el príncipe legítimo y el bribón, entre la guerra legalmente declarada y la fuerza ilegítima y violenta, la que los antiguos llamaban piratería y saqueo (p. 578).

La diferencia en las causas repercute a fin de cuentas en los efectos: mientras el despotismo es estable, la tiranía es efímera. La razón de esta diferencia se expresa en un fragmento que no necesita comentarios:

> La razón por la que la monarquía despótica dura más que las otras reside en el hecho de que es más augusta, y que los súbditos dependen completamente, en lo que se refiere a la vida, la libertad y la propiedad, del soberano que los ha conquistado a justo título, cosa que abate completamente cualquier rebelión, así como el esclavo, consciente de su condición, generalmente se vuelve humilde, vil, de carácter servil, tal como se dice. En contraste los hombres libres y señores de sus bienes, si se trata de dominarlos o de usurpar lo que les pertenece, se sublevan rápidamente, porque tienen un carácter generoso, alimentado por la libertad y no corrompido por la esclavitud (p. 579).

Como se aprecia, además del esclavo *per generationem* está también el *per institutionem,* es decir, el esclavo que no nace tal sino que adquiere esa condición, porque la esclavitud le es impuesta y se adapta a ella; y al adaptarse al dominio del amo le da fuerza y estabilidad.

VIII. HOBBES

Hobbes es el más grande filósofo político de la época moderna antes que Hegel. Escribe muchas obras políticas de capital importancia para la comprensión del Estado moderno, de las cuales las principales son *Los elementos de la ley natural y política* (1640) (trad. italiana a cargo de A. Pacchi, La Nuova Italia, Florencia, 1968); *De cive* (1642 y 1647) (trad. italiana a cargo de N. Bobbio, Utet, Turín, 1959); *Leviatán* (1651) (trad. italiana, Laterza, Bari, 1911, en dos volúmenes).10 En cuanto a las tesis que nos interesan, se relaciona directamente con Bodino, pero las sostiene con un rigor totalmente diferente, tan es así que después de él nadie puede ya sostener las tesis tradicionales sin tomar en cuenta los argumentos que adoptó para confutarlas. Al igual que Bodino, Hobbes no acepta dos de las tesis que han caracterizado durante siglos la teoría de las formas de gobierno: la de la distinción entre formas buenas y malas, y la del gobierno mixto. Ambas confutaciones derivan con lógica férrea de los dos atributos fundamentales de la soberanía: el ser absoluta y el ser indivisible. Como veremos, del atributo del ser absoluta proviene la crítica de la distinción entre formas buenas y malas, mientras que del de la indivisibilidad deriva la crítica del gobierno mixto.

Así como para Bodino, también para Hobbes el poder soberano es absoluto; si no lo es, no es soberano. EI ser soberano y el ser absoluto son *unum et idem.* Aunque pueda parecer que un atributo como "absoluto” no permita un superlativo, no es descabellado decir que el poder soberano de Hobbes es más absoluto que el de Bodino. Como hemos visto, para Bodino el poder del soberano, aun siendo absoluto, en cuanto no está limitado por las leyes positivas, reconoce límites (además de las leyes constitucionales que no están en discusión) en el apego a las leyes naturales y divinas, y en el derecho de los privados. Frente a la índole absoluta del poder soberano como la concibe Hobbes, ambos límites desaparecen. Por lo que hace a las leyes naturales y divinas, no es que Hobbes niegue la existencia de éstas, pero afirma (correctamente) que ellas no son como las leyes positivas; y no lo son porque no se pueden hacer valer con la fuerza de un poder común. Así pues, no son obligatorias exteriormente, sino sólo lo son interiormente, es decir, en conciencia. Dicho de otro modo: el vínculo que une a los súbditos con las leyes positivas, o sea, las leyes promulgadas por el soberano, no tiene la misma naturaleza que el lazo que relaciona al soberano con las leyes naturales, es decir, con las dictadas por Dios. Si el súbdito no observa las leyes positivas puede ser constreñido por la fuerza del poder soberano; si el soberano no respeta las leyes naturales, nadie puede obligarlo y castigarlo (por lo menos en este mundo). En consecuencia, mientras las leyes positivas son para los súbditos mandatos que deben ser obedecidos absolutamente, las leyes naturales son para el soberano solamente reglas de prudencia que le sugieren comportarse de cierta forma si quiere alcanzar un fin determinado, pero no le imponen necesariamente una conducta en lugar de otra. Mientras el juez de la conducta del súbdito es el soberano,

10 Para la traducción al español de los fragmentos de Hobbes me apoyo en: Thomas Hobbes, *Leviathan,* Penguin Books, Inglaterra, 1981; Thomas Hobbes, *Leviatán,* Editora Nacional, Madrid, 1983; Thomas Hobbes, *Leviatán,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982. **[T.]**

de la conducta del soberano el único juez es él mismo. Por lo que se refiere al derecho de los privados, Bodino sostiene, como hemos visto, que las relaciones entre los privados son reguladas por un derecho en el que el soberano no puede intervenir porque es un derecho que tiene su fuente principal en la voluntad de los individuos como participantes de la sociedad de las relaciones económicas, que es independiente de la sociedad política. Hobbes niega esta diferencia entre la esfera privada y la pública: una vez constituido el Estado, el campo de las relaciones privadas, que en Hobbes coincide con el estado de naturaleza, se resuelve completamente en la esfera de las relaciones públicas, es decir, de las relaciones de dominio que vinculan al soberano con los súbditos. En efecto, la razón por la cual los individuos salen del estado de naturaleza para entrar en el Estado, es que el de naturaleza, no regulado por leyes promulgadas y hechas valer por un poder común, se resuelve en un estado de conflicto permanente (el famoso *"bellum omnium contra omnes").* Mientras para Bodino la propiedad como derecho de gozar y disponer de una cosa, excluyendo a cualquier otro, es un derecho que se forma y desarrolla en una esfera de relaciones privadas antes e independientemente del Estado, para Hobbes el derecho de propiedad existe solamente en el Estado y mediante la tutela que de él hace tal Estado: en el estado de naturaleza los individuos tienen un *ius in omnia,* o sea, tienen un derecho sobre todas las cosas, lo que equivale a decir que no tienen derecho a nada, desde el momento en que, teniendo todos el derecho sobre todo, cualquier cosa es al mismo tiempo mía y tuya, y por tanto no es **más** mía de lo que es tuya. Solamente el Estado puede garantizar con su fuerza, que es superior a la de todos los individuos juntos, que lo mío sea exclusivamente mío y lo tuyo sea sólo tuyo. En otras palabras: únicamente el Estado puede asegurar la existencia de la propiedad privada.

De la índole absoluta del poder estatal deriva, como se ha dicho, la negación de la distinción entre formas buenas y malas de gobierno. El razonamiento de Hobbes es riguroso: la distinción entre formas buenas y malas parte de la distinción entre soberanos que ejercen el poder de acuerdo con las leyes y soberanos que gobiernan sin respetar las leyes con las que están obligados; pero si el soberano verdaderamente es *"legibus solutus",* si no está obligado por ninguna ley que esté por encima de él, ¿cómo es posible distinguir al soberano que respeta las leyes de aquel que no lo hace? En otras palabras: el mal soberano es quien abusa del poder que se le ha confiado. ¿Pero tiene sentido hablar de abuso de poder allí donde existe un poder ilimitado? Donde el poder es ilimitado, el concepto mismo de abuso se vuelve contradictorio. Entonces, ¿cómo se puede distinguir al soberano bueno del malo, si ya no opera el criterio, el único criterio, que permite su diferenciación? Conviene dejar la palabra al mismo Hobbes, cuya claridad es insuperable:

> Los antiguos escritores políticos introdujeron otras tres formas opuestas a éstas [se entiende a las tres formas clásicas de la monarquía, la aristocracia y la democracia], es decir la anarquía (o sea la confusión) en contraste con la democracia, la oligarquía (el poder excesivo de pocos) en oposición a la aristocracia, y la tiranía contraria a la monarquía. Pero éstas no son tres formas de Estado diversas de las primeras, sino tres diferentes denominaciones, que les da a las primeras quien tenía odio por el gobierno o los gobernantes. Ciertamente los hombres no sólo tienen la costumbre de indicar con los nombres las cosas, sino de designar con ellos sus sentimientos, el amor, el odio, la ira, etc. De lo que se desprende que lo que uno llama democracia, el otro denomina anarquía; lo que uno define aristocracia, el otro indica como oligarquía, y lo que uno denomina tirano, el otro le da el nombre de rey. De manera que con estos nombres no se designan formas de Estado diferentes, sino únicamente las diferentes opiniones de los ciudadanos en referencia a las

personas de los gobernantes *(De cive,* VII, 2).

En este fragmento Hobbes hace una afirmación filosófica importante: no existe ningún criterio objetivo para distinguir al buen rey del tirano, etc. Los juicios de valor, o sea, los que usamos para decir que algo está bien o mal, son juicios subjetivos que dependen de la "opinión". Lo que a uno le parece bueno a otro le parece malo: esto sucede porque no existe ningún criterio racional para distinguir el bien del mal. Todo criterio es derivado de la pasión, no de la razón. El motivo por el que no existe ningún criterio objetivo para distinguir al rey del tirano se aclara puntualmente en este segundo fragmento:

> Las pasiones de los hombres no les permitirán fácilmente convencerse de que el reino y la tiranía sean la misma forma de Estado. Aunque prefirieron que el Estado estuviese sujeto a un solo individuo en lugar que a muchos, piensan que no esté bien gobernado si no está regido según su juicio. Pero es necesario buscar con la razón y no con el sentimiento en qué cosa difiere el rey del tirano, ya que no se distinguen por una mayor amplitud del poder que uno tenga en lugar de otro, debido a que no se puede dar un poder más grande que el poder soberano. Tampoco por el hecho de que el primero tenga una autoridad limitada y el otro no, porque si una autoridad es concedida con ciertos límites, quien la recibe no es rey, sino súbdito de quien la concede *(De cive,* VII, 3).

En este fragmento Hobbes, después de confirmar que la distinción entre el rey y el tirano es pasional y no racional, manifiesta que, si el soberano es quien tiene el poder supremo, no puede haber ninguna diferencia entre un soberano y otro con respecto a la mayor o menor cantidad de poder. Si el rey tuviese un poder limitado con respecto al tirano, no sería un verdadero rey; pero si su poder es ilimitado, no es posible que pueda ser distinguido del poder del tirano. Una vez más, el tirano es un rey que no cuenta con nuestra aprobación; el rey es un tirano que tiene nuestra aprobación. La figura del tirano que aquí Hobbes tiene en mente es la del tirano *ex parte exercitii:* es como si se dijese que allí donde el poder no tiene límites (porque si los tuviese ya no sería el poder soberano) no tiene sentido hablar de exceso de poder, y por tanto no tiene caso mencionar una figura de soberano que estaría caracterizada precisamente por el exceso de poder. Al continuar con el fragmento ya citado, nos encontramos de inmediato con la otra forma de tiranía, aquella *ex defectu tituli*:

> En segundo lugar, rey y tirano no difieren por la manera de adquirir el poder. En electo, si en un Estado democrático o aristocrático un ciudadano se adueña por la fuerza del poder, en el momento en que haya logrado obtener el reconocimiento de los ciudadanos se vuelve un rey legítimo; en caso que no lo obtenga queda como un enemigo, y no como un tirano (*De cive,* VII, 3).

También en este caso el razonamiento hobbesiano es un dilema: o el príncipe que conquista el Estado por la fuerza (que para la teoría tradicional sería un tirano por falta de título) logra conservar el poder, consigue que los súbditos lo reconozcan y se vuelve un príncipe legítimo que no se distingue de cualquier otro príncipe legítimo, o no logra conservar el poder porque los súbditos continúan siéndole hostiles y entonces es un enemigo. No tengo necesidad de subrayar la importancia de esta afirmación, que reside en la enunciación del principio siguiente: o el príncipe logra legitimar incluso *post factum* el poder y entonces es un príncipe como todos los demás, o no logra legitimarlo después de conquistarlo y entonces no es un príncipe sino un enemigo. La diferencia no se establece entre príncipe bueno y malo, sino entre príncipe y no príncipe. No me entretengo en este momento en la legitimación *post factum,* que es lo que los juristas llaman ahora principio de efectividad, o sea, el principio por el cual es legítimo el poder que logra "efectivamente”

imponerse, porque tendremos ocasión de hablar de ella muchas veces durante las lecciones. Por ahora baste decir que si no se aceptase el principio de efectividad, ningún poder sería, en última instancia, legítimo: nos podemos mover de un poder legítimo a otro, pero forzosamente se llegará a un punto en el que nos encontremos con un poder como el de Atlante que no reposa más que en sí mismo, es decir, en su capacidad de hacerse valer.

Como hemos visto, Bodino no sólo distinguió el reino de la tiranía, sino también la monarquía tiránica de la monarquía despótica. ¿Qué lugar ocupa la monarquía despótica en el sistema hobbesiano? Como de costumbre, cito un párrafo extremadamente claro del capítulo XX del *Leviatán*:

> EI dominio adquirido por conquista o victoria en la guerra es el que algunos escritores llaman despótico, de "despotes" que significa señor o amo, y es el dominio del amo sobre su siervo (ed. cit., vol. I, p. 166).

No hay nada que decir sobre la definición del despotismo: por despotismo todos los escritores entienden la forma de dominio en la que el poder del príncipe sobre sus súbditos es de la misma naturaleza que el poder del amo sobre sus esclavos. En cambio, conviene comentar aunque sea brevemente la identificación del despotismo con el dominio obtenido mediante la conquista y la victoria. Bodino también había relacionado el despotismo con la conquista, y con la victoria, pero había especificado que debía tratarse de una guerra "justa". Hobbes únicamente habla de conquista y de victoria: no dice si la guerra que se gana deba ser justa. Aunque a primera vista la omisión puede parecer grave, en realidad Hobbes, no sólo desde una óptica realista, sino también desde el punto de vista de la doctrina general de la guerra justa, tiene toda la razón. En efecto, ¿cómo se puede distinguir una guerra justa de una injusta? A pesar de los intentos de los teólogos y de los juristas por establecer *a priori* las justificaciones de las guerras, de hecho, éstas son siempre, hasta que dura el conflicto entre los dos contendientes, justas en ambas partes. Lo que finalmente determina la justicia de la guerra es la victoria: allí donde no hay un tribunal superior a las partes que pueda hacer ganar a quien tiene razón, la tiene el que gana. En los tiempos de Bodino y de Hobbes la guerra entre Estados era comparada con el duelo: era un duelo público mientras que éste bien podía compararse con una guerra privada. Y como todos saben, en el duelo la solución de una controversia es confiada a la respuesta de las armas: la victoria es la prueba de la justicia. Decía, por tanto, que Hobbes tiene razón cuando habla únicamente de conquista y de victoria: si entre dos contendientes que no reconocen por encima de ellos ningún juez superior se desencadena una guerra, la victoria es el único criterio para distinguir quién tiene razón y quién no la tiene. Pero si la conquista y la victoria son el origen del Estado despótico, para Hobbes aquéllas no constituyen la justificación, el principio de legitimidad de éste. La verdadera innovación frente a la teoría tradicional del despotismo es introducida por Hobbes al enunciar el principio de legitimación en el siguiente fragmento:

> Este dominio [se entiende el despótico] es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el inminente golpe de muerte, pacta por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad que mientras se le preserve la vida y la libertad de su cuerpo el vencedor usará de todo ello a su gusto *(Leviatán,* cap. XX, ed. cit., vol. I, p. 166).

Confirmado por este otro pasaje:

> No es por eso la victoria lo que proporciona el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni está él obligado porque fue conquistado, esto es, golpeado, pretendido, o puesto en fuga, sino porque viene y se somete al

vencedor *(ibid.).*

Lo que resulta claro de estos fragmentos es que el fundamento del poder despótico, la razón por la cual también puede encontrar en ciertas circunstancias su legitimación, es el mismo consenso de quien se somete. Hasta ahora habíamos visto justificado el despotismo *ex natura* (Aristóteles), y *ex delicto* (Bodino), aquí lo vemos justificado *ex contractu.* Esta tesis también compagina perfectamente con la lógica de todo el sistema del pensamiento hobbesiano. ¿Por qué los individuos salen del estado de naturaleza y dan vida con sus voluntades concordantes al Estado civil? Como se sabe, la razón que esgrime Hobbes es que el estado de naturaleza, siendo un estado de guerra de todos contra todos, es un estado en el que nadie tiene la garantía de su vida: para salvar la vida los individuos consideran necesario someterse a un poder común que sea tan fuerte que pueda impedir el uso de la fuerza privada. Dicho de otro modo: el Estado surge de un pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el objetivo de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión recíproca a un solo poder. En nada es diferente en cuanto a contenido y objetivo el *pactum subiectionis* que se da entre el vencedor y el vencido. El vencedor tendría el derecho de quitarle la vida al vencido, el cual para permanecer vivo renuncia a su libertad. Entre el vencedor y el vencido tiene lugar un verdadero intercambio de prestaciones: el vencido mediante su sumisión ofrece al vencedor sus servicios, es decir, le promete servirlo; el vencedor, por su parte, ofrece al vencido su protección. Tanto en el pacto que da origen al Estado civil como en el que existe entre el vencedor y el vencido el bien supremo, al que se apega, en el primer caso, la voluntad de los individuos que intentan salir del estado de naturaleza, en el segundo, la voluntad del vencido, es la vida.

Como se ha dicho, otra característica de la soberanía es la indivisibilidad, de la que deriva la segunda tesis hobbesiana, que nos interesa comentar: la crítica de la teoría del gobierno mixto. Comenzamos con la lectura de un fragmento tomado del *De cive*:

> Hay quienes consideran que es necesaria la existencia de un poder soberano en el Estado; pero sostienen que, si este poder se depositase en las manos de uno solo o de una asamblea, se daría lugar, para los otros, a *un Estado de opresión servil.* Para evitar esta degeneración de los ciudadanos a esclavos del poder soberano, piensan que pueda existir un Estado compuesto por las tres formas de gobierno anteriormente descritas, pero al mismo tiempo diferente de cada una de ellas; llaman a estas formas de Estado monarquía mixta, aristocracia mixta o democracia mixta según cuál de las tres formas predomina. Por ejemplo, si la designación de magistrados y las deliberaciones en torno a la guerra y la paz están en poder del rey, la administración de la justicia reside en los notables, la fijación de impuestos en el pueblo, y la facultad de promulgar leyes queda en los tres, un Estado recto justamente es denominado monarquía mixta. Aun admitiendo que pueda existir un Estado de este tipo, *no se obtendría por ello una mayor libertad* para los ciudadanos. En efecto mientras todos los poderes estén de acuerdo entre ellos, la sujeción de todo ciudadano es tan grande que no podría ser mayor; si en cambio nace algún disenso, rápidamente se cae en la guerra civil y en el derecho de espada privada, lo que es peor que cualquier sujeción *(De cive,* VII, 4, las cursivas son mías).

Para Hobbes, un punto inamovible es que el poder soberano no puede ser dividido más que a riesgo de destruirlo. Incluso considera como una teoría sediciosa a la que afirme que el poder soberano es divisible, y que un gobierno bien ordenado debería prohibirla. Cuando aborda las teorías sediciosas enfatiza con energía su

argumento:

> También hay quienes subdividen el poder soberano para atribuir la facultad de declarar la guerra y de acordar la paz a una sola persona (que llaman rey), pero el derecho de imponer tributos no lo atribuyen a él sino a otros. Sin embargo como el dinero es el nervio tanto de la guerra como de la paz, quienes dividen la soberanía como se ha dicho, o no la dividen de hecho, porque le dan el poder efectivo a quien dispone de las finanzas y al otro solamente un poder nominal, o si lo dividen disuelven el Estado, porque no se puede hacer la guerra si es necesario, ni conservar la tranquilidad pública, sin dinero *(De cive,* XII, 5).

El razonamiento hobbesiano es de una simplicidad ejemplar: si efectivamente el poder soberano está dividido, ya no es soberano, si continúa siendo soberano quiere decir que no está dividido, lo cual significa que la división solamente es aparente. Sabemos muy bien cuál es la situación histórica de la que nace la reflexión hobbesiana: es la contienda entre el rey y el parlamento en Inglaterra que dio origen a la guerra civil, es decir, a la disolución del Estado. Hobbes considera responsables de esta disolución a quienes de diversas maneras sostuvieron que el poder soberano debía ser dividido entre el rey y el parlamento. La doctrina dominante entre los constitucionalistas ingleses durante varios siglos era que la monarquía inglesa fuese una monarquía mixta, y había sido repetida poco antes de la guerra civil en 1642 por el rey Carlos I, en una de sus clásicas afirmaciones:

> La experiencia y la sabiduría de nuestros antepasados modelaron este gobierno mediante una combinación de formas [monarquía, aristocracia, democracia] para dar al régimen (en los límites permitidos por la providencia humana) las ventajas de las tres, sin los inconvenientes de cada una, a fin de que haya un equilibrio entre los tres *estates* y que ellos caminen juntos por su propia vía (de la Answer to the Nineteen Propositions, que cito de L. D'Avack, "La teoria della monarchia mista nell'Inghilterra del Cinque e del Seicento", *Revista Internazionale di filosofia del diritto,* 1975, p. 613).

Sobre todo en el primer fragmento debe observarse el señalamiento a la libertad de los ciudadanos, enarbolada como argumento de los partidarios del gobierno mixto. Como hemos visto, el argumento tradicional en favor del gobierno mixto era el de la estabilidad; mas también indicamos que en Maquiavelo aparece un segundo, el de la garantía de la libertad. En síntesis, la apología del gobierno mixto se basa en dos argumentos: *ex parte principis,* en la mayor estabilidad del Estado; *ex parte populi,* en la mayor libertad de los ciudadanos. Hobbes toca el tema de la libertad allí donde rechaza al gobierno mixto con base en el binomio servidumbre-libertad; pero no descuida el argumento de la estabilidad, en cuanto muestra que la consecuencia inevitable del gobierno mixto es la disolución del Estado y la guerra civil. Para Hobbes, igual que para Bodino, el inconveniente del gobierno mixto es precisamente el de llevar a consecuencias opuestas a las que se habían imaginado sus partidarios: en primer lugar a la inestabilidad que es lo contrario de la tan trillada estabilidad que le atribuyeron al gobierno mixto Polibio y Maquiavelo. Una concepción de este tipo no podía reflejarse en el juicio sobre los gobiernos mixtos históricamente reconocidos y principalmente en el gobierno romano. En el *Leviatán* hay un párrafo dedicado a los Estados que se desintegran por la falta de un poder absoluto; la república romana es el ejemplo históricamente más significativo de estos Estados. Al respecto Hobbes escribe:

> Mientras el antiguo gobierno romano estaba formado por el senado y el pueblo de Roma, de hecho ni el senado ni el pueblo tenían todo el poder, cosa que causó primero las sediciones de Tiberio Graco, Cayo Graco, Lucio Saturnino

y otros; y, después, las guerras entre el senado y el pueblo bajo Mario y Sila, y de nuevo bajo Pompeyo y César, hasta la extinción de su democracia y el establecimiento de la monarquía (*Leviatán,* cap. xxix, ed. cit., vol. I, p. 265).

No hace falta decir que Polibio y Hobbes se refieren a periodos diferentes de la historia romana, y que por tanto ambos pueden tener razón; pero es un hecho que para sostener la tesis de la inestabilidad del gobierno mixto, Hobbes hace uso de un argumento histórico de la misma constitución que había sido exaltada como maravilloso ejemplo de estabilidad. Por lo que se refiere al gran ejemplo de gobierno mixto, el gobierno de Esparta, Hobbes utiliza la otra cara del dilema (si verdaderamente el Estado es mixto no es estable, si es estable ciertamente no es mixto) en un fragmento en el que interpreta la constitución espartana como un gobierno aristocrático, de acuerdo con una antigua y sólida tradición:

> El rey cuyo poder es limitado no es superior a aquel o aquellos que tienen el poder para limitarlo; y quien no es superior no es supremo, esto es, no es soberano. En consecuencia, la soberanía estuvo siempre en esa asamblea que tenía el derecho de limitarlo y, por consiguiente, el gobierno no es monarquía, sino democracia o aristocracia, como sucedió en la antigüedad con *Esparta,* donde los reyes tenían el privilegio de dirigir sus ejércitos, pero donde la soberanía radicaba en los *éforos* (*Leviatán*, cap. XIX, ed. cit., vol. I, p. 158).

De la crítica hobbesiana del gobierno mixto brota otro problema que ya he mencionado pero que es hora de indicar toda su importancia. Se trata de la sobreposición, e incluso de la confusión normalmente no reconocida y por tanto trasladada sin sentido crítico entre teoría del gobierno mixto y teoría de la separación de poderes. Me apresuro a decir que de los fragmentos citados resulta claro que la crítica de Hobbes al gobierno mixto es al mismo tiempo, e incluso fundamentalmente, una crítica a la separación de poderes. ¿Gobierno mixto y separación de poderes son la misma cosa? Sí y no. Lo pueden ser, pero también pueden no serlo. Antes de considerar esto un poco más a fondo, conviene citar otro fragmento hobbesiano, de gran agudeza y perspicacia:

> A veces puede haber también en el gobierno meramente civil más de un alma. Como cuando el poder de recaudar dinero (que es la facultad nutritiva) ha dependido de una asamblea general, el poder de conducta y mando (que es la facultad locomotriz) ha dependido de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) ha dependido del consentimiento accidental de un tercero. Esto pone en peligro a la república, algunas veces por falta de buenas leyes, pero más a menudo por carecer del alimento necesario para la vida y el movimiento. Pues aunque pocos perciben que tal gobierno no es gobierno sino división del Estado en tres facciones, llamándolo monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; no de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin ruptura de la unidad en el Dios que reina; pero donde los hombres reinan no puede permitirse una diversidad de opiniones. Y, por tanto, si el rey ostenta la representación del pueblo y la asamblea general ostenta también esa representación, y otra asamblea representa una parte del pueblo, no son una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos. A qué enfermedad en el cuerpo natural del hombre puedo comparar exactamente esta irregularidad de un Estado, es cosa que no sé. Pero he visto a un hombre que tenía a otro hombre creciendo de su flanco, con cabeza, brazos, pecho y estómago propios. Si hubiese tenido a otro hombre creciendo desde el otro flanco la comparación podría entonces haber sido exacta (*Leviatán*, cap. xxix, ed. cit., vol. I, p. 272).

Por si no bastasen las citas anteriores, la opinión que Hobbes tiene del gobierno mixto se refuerza con los últimos renglones; el gobierno mixto es comparado con algo monstruoso. En el reino del Espíritu, la unión de las tres personas genera la Trinidad, pero en el terrenal, la unión de las tres partes del Estado da origen a monstruos. ¿Cuál es el blanco verdadero de la crítica hobbesiana? Si se vuelven a leer atentamente los primeros renglones, que por lo demás repiten cosas ya dichas en los fragmentos anteriormente citados, se observa que la crítica de Hobbes va contra la separación de las principales funciones del Estado y de su asignación a órganos diferentes. ¿Era ésta la idea original del gobierno mixto, como fue diseñada por los griegos? Esta idea no nació de la exigencia de dividir el poder único del Estado, sino precisamente del concepto contrario, o sea, de la necesidad de integrar en la unidad las diferentes clases que constituyen una sociedad compleja. La sobreposición de la teoría de la separación de poderes y de la del gobierno mixto, sucede únicamente porque se busca hacer coincidir la tripartición de las funciones principales del Estado, que de acuerdo con los partidarios de la separación de poderes deberían ser divididas, es decir, atribuidas a órganos diferentes, con la desagregación y unificación de las clases que componen una sociedad compleja y de las cuales, cada una, de acuerdo con los partidarios del gobierno mixto, debería tener su propio órgano de representación en el Estado compuesto, y, precisamente por esto, "mixto". Pero tal coincidencia de ninguna manera es necesaria. Veamos un poco más de cerca esta cuestión. Si se admite que las funciones del Estado son tres —la legislativa, la ejecutiva y la judicial—, la identificación de la práctica de la división de poderes con la realidad del sistema político, llamado "mixto", puede darse solamente si a cada función corresponde una de las tres partes de la sociedad (rey, notables, pueblo), o sea, si se puede concebir un Estado en el cual, supongamos, al rey le sea confiada la función ejecutiva, al senado la judicial y al pueblo la legislativa. Pero los primeros teóricos del gobierno mixto jamás sostuvieron una idea de este tipo. En todo caso, el gobierno mixto perfecto es exactamente lo opuesto: es aquel gobierno en el cual la misma función, entiendo la función principal, la legislativa, es ejercida habitual y conjuntamente por las tres partes que componen al Estado; o sea, para permanecer fieles a la constitución que Hobbes tiene en mente, al mismo tiempo por el rey, los lores y los comunes. En el gobierno mixto no hay ninguna correspondencia necesaria entre las tres funciones del Estado y las tres partes de la sociedad que se reintegran en el sistema político propio del gobierno mixto. La dificultad de la identificación aumenta si se toma en consideración el hecho de que los teóricos del gobierno mixto siempre hablaron de tres clases o Estados en los que está dividido el poder de una sociedad compleja, mientras los teóricos de la separación de poderes frecuentemente redujeron a dos las funciones básicas del Estado, la legislativa y la ejecutiva. En este caso no puede darse la correspondencia entre los tres posibles sujetos del gobierno (rey, notables y pueblo) y las funciones del Estado; allí donde la articulación del poder del Estado contempla la manera en que están divididas las funciones que le competen al Estado más que a los posibles sujetos del poder estatal, la interpretación más correcta de la realidad es la bodiniana, que ve en el Estado compuesto una distinción entre Estado y gobierno, en lugar de la teoría del gobierno mixto que observa en ello una composición entre las diferentes clases sociales.

La teoría política más importante que viene después es la de John Locke, expuesta en los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1680). Justamente Locke pasa a la historia como el teórico de la monarquía constitucional, es decir, de un sistema político basado al mismo tiempo en la doble distinción entre dos partes del Estado, el parlamento y el rey, y entre dos funciones del Estado, la función legislativa y la ejecutiva, y en una correspondencia casi perfecta entre las dos distinciones, en cuanto el poder legislativo emana del pueblo que tiene su representación en el parlamento y

el poder ejecutivo es delegado por el parlamento al rey. Una constitución de este tipo no es un gobierno mixto en el sentido tradicional de la palabra (y por lo demás tampoco Locke lo considera así); es una constitución que se podría llamar, de acuerdo con la interpretación bodiniana, democrático-monárquica, o sea, una constitución en la cual la soberanía del Estado pertenece al pueblo, y el gobierno, entendido como ejercicio del poder ejecutivo, al rey.

IX. VICO

Ya HE tenido oportunidad de nombrar a Giambattista Vico a propósito de la teoría cíclica de Polibio. También la teoría de la historia de Vico es cíclica. Aquí pretendo mostrar qué parte ocupa la teoría tradicional de las formas de gobierno en la concepción general de Vico sobre el desarrollo histórico. AI retomar la distinción, muchas veces mencionada, entre uso sistemático, prescriptivo e histórico de la teoría de las formas de gobierno, digo inmediatamente que en la doctrina de Vico prevalece el uso histórico: la teoría tradicional de las formas de gobierno es empleada por Vico principalmente para trazar las líneas del curso histórico que las naciones transitan en el avance de la barbarie a la civilización. En particular me refiero a la principal obra de Vico, *La scienza nuova,* de la que aparecieron dos ediciones, llamadas respectivamente, *La scienza nuova prima* (1725) 11 y *La scienza nuova seconda* (1744). *La scienza nuova* escrita en italiano, fue precedida por una obra latina en tres partes titulada Il *diritto universale,* compuesta entre 1720 y 1723, que puede ser considerada como la primera edición o el primer esbozo de la obra mayor. Ciertamente no es el momento de decir en qué consiste la "nueva" ciencia que Vico se propuso escribir: me limito a decir que se trata fundamentalmente de una filosofía de la historia, un intento grandioso (el mayor antes del de Hegel) de descubrir las leyes generales que determinan el curso histórico universal, y que, por tanto, permiten comprender el sentido de la historia. (Para dar un "sentido" a la historia es necesario descubrir la ‘'dirección" en la que se mueven los hombres que son sus artífices, y para entender esta dirección hace falta surcar las diferentes etapas del movimiento histórico, descubrir las razones por las que se da el paso de una etapa a otra, y reconocer el fin, el *telos,* del movimiento general.)

Las principales categorías mediante las cuales Vico trata de comprender el movimiento histórico, si no en su totalidad, como veremos más adelante, por lo menos en su parte más importante, son una vez más las tres formas clásicas de gobierno, que Vico dispone en el siguiente orden: aristocracia, democracia y monar quia; cambian radicalmente el tradicional (el legado por Aristóteles y Polibio, tan sólo para dar los ejemplos más destacados), que era monarquía, aristocracia y democracia. Uno de los puntos de partida de la concepción de Vico de la historia es que, una vez que la humanidad salió de la fase preestatal que corresponde al estado de naturaleza de los iusnaturalistas, la primera forma de Estado fue la república aristocrática, seguida por la república popular para desembocar en la monarquía. Pero vayamos en orden: Vico habla de estas tres formas de Estado con lujo de detalles en una parte de Il *diritto universale,* de la que, sirviéndome de una traducción del siglo xix, muestro las siguientes definiciones:

EI gobierno aristocrático o de los notables se basa en la conservación, en la tutela del Orden de los Patricios que lo ha constituido, y es una máxima esencial de su política (es decir), sólo a los patricios se les atribuyen los auspicios, los poderes, la nobleza, los matrimonios, los magistrados, los comandos y los sacerdocios [...] Son condiciones del gobierno popular la paridad de los sufragios, la expresión libre de las opiniones y el acceso equitativo de todos a todos los honores, sin excluir a los más altos, en razón del censo, o sea, del patrimonio [...] EI carácter del reino o de la

11 Existe una traducción al español de esta obra, publicada por el Fondo de Cultura Económica, con el título *La primera ciencia nueva,* [T.]

monarquía es la señoría de uno sólo en la cual reside el soberano y muy libre arbitrio de todas las cosas *(Dell'unico principio e dell'unico fine del diritto universale,* trad. C. Sarchi, Milán, 1866, § 138, p. 134).12

De estas definiciones podemos presentar una primera observación: el mundo histórico que Vico hace objeto de sus reflexiones y del que recopila principios y leyes, es la historia de Roma. De la meditación de la historia romana él deduce la ley de sucesión de los Estados, que, como decíamos, invierte en relación con la indicada por los escritores griegos. Al interpretar la época antigua de los reyes de Roma como un periodo en el cual se formó una república aristocrática, ésta se prolonga hasta la concesión de los derechos públicos a la plebe, de la cual surgió la república popular, que debido a los desórdenes de las facciones y de la guerra civil terminó en el principado de Augusto, dicho en otras palabras, en la monarquía.

Sin embargo, la sucesión de las tres formas de gobierno, que abarca toda la historia de Roma, no es más que una parte de la historia universal. Lo que atrajo a Vico y lo motivó para realizar investigaciones que constituyen la mayor novedad de su obra, fue el deseo de conocer los "tiempos oscuros", o sea, las épocas que se dieron antes de la historia narrada y escrita. La conocida tesis de Vico (antigua pero renovada en su imagen y significado general) considera que el estado primitivo del hombre (que Vico presenta después del diluvio, para hacer caminar paralelamente su historia supuestamente profana con la sagrada) fue un "estado ferino". Tesis no nueva, dijo, porque el estado bestial del hombre primitivo había sido descrito por Lucrecio en un celebérrimo fragmento del libro V del *De rerum natura* ("*... vulvivago vitam tractabant more ferarum*", v, verso 932), en el que Vico se inspiró. La característica de este estado en el que los hombres son semejantes a las bestias, es la falta de toda relación social y, por consiguiente, la completa inexistencia de cualquier forma de vida asociada, aun de la familia. (Debe señalarse que aquellos que comparan la vida primitiva del hombre con la de los animales, no siempre consideran a éste originariamente asocial, con base en la observación de que muchas especies animales también viven en grupo. De entre los autores que hasta aquí hemos analizado y que son partidarios de la anterior opinión, podemos citar a Polibio, quien después de comparar la vida primitiva de los hombres con la de los animales dice que ellos fueron "reagrupados como los animales y siguiendo a los más valerosos y fuertes", VI, 5.) Dejo la palabra al mismo Vico, que describió la vida de los hombres primitivos, a los que llama también "bestias" en un fragmento muy famoso:

> Errando como animales en la gran selva de la tierra [...] para vivir de las fieras que debieron existir en abundancia y para perseguir a las mujeres que en tal condición debían ser salvajes, ariscas y esquivas, y tomando en cuenta que ellos se desbandaban para encontrar alimento y agua, las madres abandonaban a sus crios, que crecían sin oír voz humana, y sin aprender las costumbres del hombre, en consecuencia se encontraron en una situación absolutamente bestial y ferina, en la cual las madres, como animales, apenas los amamantaban, los dejaban revolcarse desnudos en sus propios excrementos; apenas destetados eran abandonados para siempre (*La scienza nuova seconda,* cap. 369).

Como se aprecia, el estado salvaje es una condición totalmente asocial, ya que aun la primera forma de vida social, la familia, no logra constituirse. Es un estado en

12 Para la traducción al español de los fragmentos de Vico que se encuentran en italiano antiguo, cuento con el auxilio del profesor Michelangelo Bovero y del doctor Piero Meaglia. [T.]

el que el hombre vive solo y aislado. En el *Dell' unico*... (que es la primera parte de Il *diritto universale)* Vico distingue tres tipos de autoridad a las que llama respectivamente monástica, económica y civil. La autoridad que caracteriza la vida del hombre primitivo es la monástica, que es definida de la siguiente manera:

> La primera autoridad jurídica que el hombre tuvo en la soledad puede ser llamada monástica o solitaria. Aquí entiendo igualmente por soledad ya los lugares frecuentados, ya los deshabitados, cuando en ellos el hombre agredido y amenazado en su persona, no puede recurrir al auxilio de las leyes [...] En virtud de esta autoridad monástica, el hombre deviene soberano en la soledad, de manera que cuando es agredido debe protegerse, consciente de su superioridad sobre el asaltante porque lo supera en el sentimiento de la justicia, lo mata ejerciendo un derecho de superioridad o de soberanía (*Dell'unico*..., ed. cit., §§ 98 y 99).

En el estado de naturaleza descrito por Hobbes también cada hombre vive por su cuenta y debe procurar su defensa, por lo que este estado termina en una guerra de todos contra todos; lo mismo acontece con el estado de naturaleza ilustrado por Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* en el que el hombre primitivo, identificado con el buen salvaje, vive de manera simple, rudimentaria, sin tener contacto con sus semejantes sino tan sólo con la naturaleza, pues es concebido como estado "monástico", para usar la expresión viquiana, o sea, asocial. Aun así no se pueden pasar por alto las diferencias: para Vico el estado salvaje es histórico, esto es, un estado que está en el origen de la verdadera historia de la humanidad; para Hobbes el estado de naturaleza es una hipótesis racional, es decir, la que deriva de imaginar qué sería la vida humana si no hubiese un poder común para impedir el desencadenamiento de los instintos, pero también es el estado al que la humanidad regresaría cada vez que se desintegrara la autoridad del Estado (así como sucedió en la guerra civil inglesa y como habitualmente sucede en las relaciones entre los Estados que viven como en un estado de naturaleza). En cuanto al estado de naturaleza del buen salvaje de Rousseau, también se puede pensar que este autor lo concibiese como una condición histórica, o sea, como el estado en el que vivieron personas salvajes antes de ser influidas (y según Rousseau corrompidas) por la civilización. Pero la diferencia con respecto al estado ferino de Vico está en la evaluación que para Rousseau es positiva —el estado del buen salvaje es una condición feliz que la humanidad contempla con nostalgia aunque sepa que no puede regresar a ella—, mientras que para Vico es negativa —el estado salvaje es una condición de extrema infelicidad y detestable por la pérdida de todo sentido religioso.

De acuerdo con Vico, la humanidad no pasó directamente del estado ferino a la condición de las "repúblicas" (si se toma el sentido latino de sociedad civil o política). Este escritor coloca un estado intermedio entre el ferino y la condición de las repúblicas. Tal estado intermedio ya no es *prehistórico,* pero tampoco es estatal (o sea, es *preestatal*): el estado de las familias, que es la situación en la que se producen las primeras formas de vida asociada, que son precisamente las comunidades familiares. Vico describe ingeniosamente la forma en que se pasó del estado ferino al de las familias: después de un largo tiempo seco y árido, con el primer trueno y con el primer rayo el hombre se asusta, alza los ojos y "contempla el cielo". Así adquiere una primera, aunque todavía vaga, conciencia de la divinidad. Con el temor a Dios nace la vergüenza de la vida salvaje y principalmente del "amor físico realizado sin más". El hombre lleva a la mujer a la caverna para esconder el concubinato de los ojos de sus semejantes, e instituye aquella relación durable con su compañera que conforma el matrimonio del que nace la vida familiar. Con esta docta fábula Vico quiere demostrar que las instituciones civiles, en primer lugar el

matrimonio (al que sigue la sepultura de los muertos), nacen de la religión, y que el paso de la vida salvaje a la humana se da cuando el hombre comienza a alzar los ojos al cielo.

En diversos lugares Vico llama "estado de naturaleza" a esta primera fase de la historia de la humanidad (aquí distingo el término "historia" del de "prehistoria"). En consecuencia, para Vico el estado de naturaleza es un estado social, constituido por la forma primitiva y *natural* de asociación que es la familia. Esto difiere del pensamiento hobbesiano. Asimismo, en contraste con Hobbes y todos los iusnaturalistas, tal estado de naturaleza no es el estado primitivo de la humanidad, porque es una condición en la cual el hombre al salir del estado animal inicia la vida social, aunque sea una forma de vida asociada que no es todavía el Estado. Como se ha señalado, de acuerdo con Vico después de la autoridad monástica sigue la económica ("económico" que viene de la palabra griega *oikos* que significa casa, lo mismo que "familia"). Y la define de la siguiente manera:

> ... nació la autoridad económica o familiar, por la cual los padres son soberanos en su familia. La libertad de los hijos está completamente en poder de los padres, por lo que éstos tienen el derecho de vender al hijo [...] Los padres tienen la tutela de los hijos al igual que la tienen sobre su casa o sobre sus cosas. Así pueden disponer de ellos, los pueden ceder a otros imperativamente, como cualquier otra cosa de su pertenencia (*Dell'unico*..., ed. cit., § 102).

El fragmento termina así:

> De manera que las familias fueron un primero y pequeño esbozo de los gobiernos civiles *(ibid.,* § 103).

Queda por decir que, de conformidad con la tradición antigua, Vico entiende por sociedad familiar no solamente la familia natural, la familia en el sentido restringido y moderno de la palabra, sino la sociedad que comprende además de los hijos y los descendientes, también a los criados, subyugados por la autoridad del padre y dependientes de ella. Se trata de la masa de los llamados "fámulos" o "clientes" constituida por quienes todavía no han salido de la condición animal y que para sobrevivir, cuando ya han surgido las primeras familias, se ven obligados a someterse a ellas. Quisiera llamar la atención en el hecho de que una vez más la necesidad de una autoridad social, en este caso la del padre de familia, nace de una situación objetiva de desigualdad: no solamente se trata de la natural entre el padre y el hijo, sino también de la desigualdad social entre dos clases de hombres, quienes salieron de la vida salvaje y emprendieron la humana, y quienes permanecieron en la condición salvaje, y por consiguiente pertenecen a una raza inferior, destinada a ser dominada y servir a los poderosos.

Las familias como estado intermedio entre el salvaje y el civil es una de las innovaciones efectuadas por Vico en la doctrina dominante, tanto en la que retoma la versión aristotélica que interpreta el inicio de la historia de la sociedad civil a partir de las familias, como en la divulgada por la mayor parte de los iusnaturalistas, de acuerdo con la cual la historia ideal eterna (para retomar una idea de Vico) de la humanidad está dividida fundamentalmente en dos estadios, el estado de naturaleza y el Estado civil. Con esta innovación Vico quiere demostrar que la historia de la humanidad ha sido mucho más compleja y variada de lo que le parece a quien no ha penetrado como él en la investigación de los tiempos oscuros. Baste el siguiente fragmento:

> Solamente ahora podemos aquí pensar cuánto tiempo fue necesario para que

los hombres de la condición de libertad natural animal, de la condición de libertad salvaje en la que nacieron, mediante un largo periodo de ciclópea disciplina familiar, se domesticaran en los Estados que los obligaron a vivir juntos de manera civil, obedeciendo naturalmente a las leyes *(La scienza nuova seconda,* ed. cit. lad. 523).

El paso de la condición familiar a la primera forma de Estado, que es la república aristocrática, se efectuó porque los esclavos se rebelaron. (Trataremos un poco más adelante este punto.) Con base en el principio que considera que "el hombre sujeto naturalmente ansia sacudirse la esclavitud", Vico explica por qué los "fámulos, debiendo siempre vivir en tal estado servil, luego de un largo periodo se fastidiaron" y se amotinaron (lad. 583). La revuelta de los criados obligó a los padres de familia a unirse para defenderse y conservar el dominio: la unión de los padres de familia constituyó la primera forma de Estado; y, como quería demostrase, la primera forma de Estado es la república aristocrática, en cuanto unión en un cierto sentido paritaria de los jefes de familia. Con la primera forma de Estado se origina (después de la autoridad monástica y la económica) la forma más compleja y completa de autoridad a la que Vico denomina "autoridad civil". Así pues, la república aristocrática es la primera forma histórica de autoridad civil. En la república aristocrática la condición de desigualdad que justifica el dominio de una parte sobre otra ya no es la que divide a los *padres* de los *fámulos,* sino la que separa a los patricios de los plebeyos, es decir, quienes gozan de los derechos privados y públicos y quienes están privados de cualquier condición jurídica. El paso de la república aristocrática a la popular se da por la misma razón por la que se efectuó el cambio de la condición de las familias aisladas al Estado de las familias unidas en la primera forma de república: la rebelión de los sometidos contra los que detentan el poder para su propio beneficio, la lucha del oprimido por el reconocimiento de sus derechos (hoy se diría la lucha de clases). Cuando esta lucha terminó, o sea, cuando los plebeyos obtuvieron primero el derecho de poseer, luego el de los matrimonios solemnes y legítimos (los llamados *"connubia patrum*"), y al final los derechos políticos, que Vico hace coincidir con la *lex Publilia* de 416 a.C. con la cual, escribió, "la república romana declaró el cambio de la aristocracia al régimen popular" (lad. 104), sobrevino el paso de la primera forma de república a la segunda. El fin de la república popular y el paso a la tercera forma de Estado, el principado o monarquía, acontece por las mismas razones que las esgrimidas por los clásicos en referencia a la muerte natural de todas las democracias: la degradación de la libertad en licencia, y del antagonismo creativo en conflicto destructivo de facciones y en guerra civil. Para Vico, el principado no surge contra las libertades populares, sino para protegerlas de las facciones; se podría decir, para defender al pueblo de sí mismo. En el elogio que Vico hace de la forma monárquica (que también es válido para su tiempo), se debe tomar en cuenta la idea de que el reino no es una forma diferente de la república popular, sino que es la misma república popular protegida contra sus males, es el gobierno popular llevado a su perfección, inmunizado contra su fácil fatal degeneración; al contrario, la república popular sí es verdaderamente una forma alternativa frente a, la república aristocrática. En otras palabras: mientras la república aristocrática y la popular son antitéticas, la monarquía con respecto al gobierno popular guarda una relación de continuidad.

Esta diferencia de planos en los que se presentan las tres formas de Estado es confirmada por otra representación del curso histórico de la humanidad que Vico toma de una tradición egipcia. Me refiero a la división de las etapas de la historia en época de los dioses, de los héroes y de los hombres. Corresponde a la época de los dioses la condición familiar, caracterizada como hemos visto por el surgimiento del sentimiento religioso y por la subordinación reverente y tremebunda del hombre

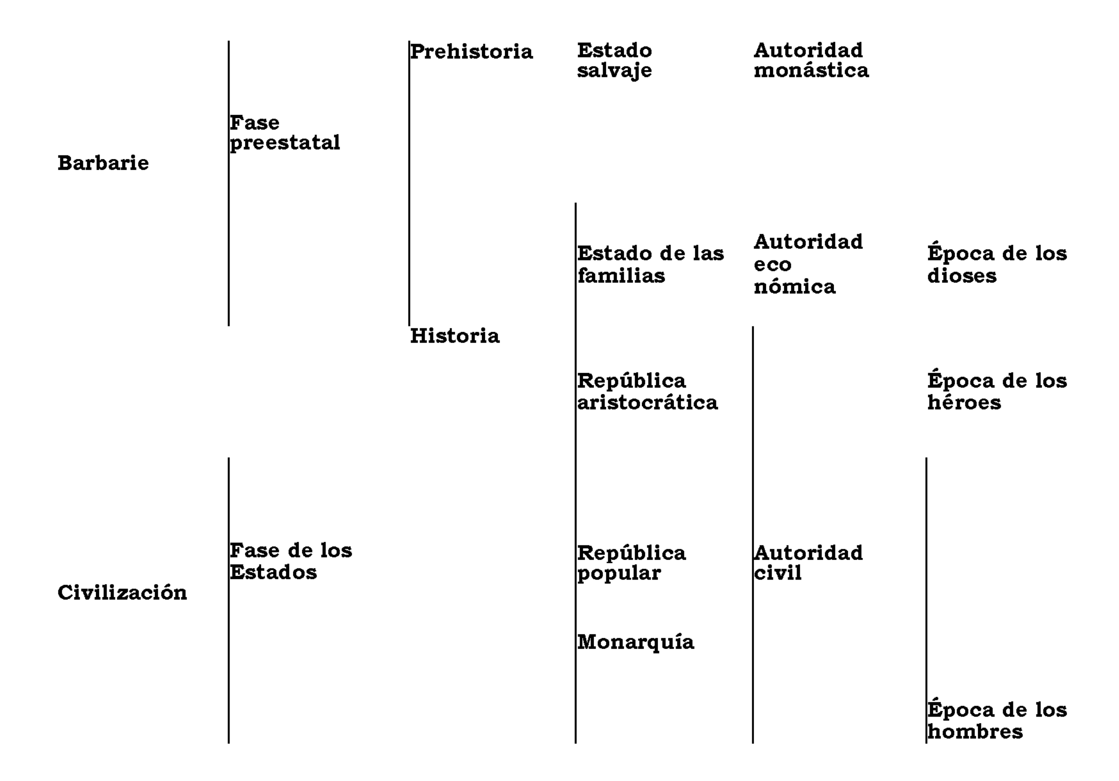
primitivo, despertado apenas del sueño de la bestialidad, a las advertencias del cielo. La época de los héroes se identifica con la de las repúblicas aristocráticas, a las que Vico llama también "sociedades heroicas", porque están dominadas por hombres fuertes, bruscos y violentos contra los propios sujetos, a los que no les gusta más que lo que es lícito y no es lícito si no lo que les parece; pero de cualquier manera son al mismo tiempo los verdaderos fundadores de los primeros Estados, los generadores reales del gran cambio del estado de naturaleza al Estado civil. Tanto la república popular como la monarquía corresponden a la época de los hombres. De esto se deriva que mientras la república aristocrática constituye en sí misma un género, la república popular y la monarquía son dos especies de uno mismo. La conclusión no cambia si se considera que Vico practica otra división de los tiempos históricos. Se trata de la basada en la distinción (también clásica) entre las tres facultades de la mente humana: el sentido, la fantasía y la razón; mientras la república aristocrática pertenece a la época en la cual prevalece la fantasía en el hombre, tanto la república popular como la monarquía se inscriben en la última época, la de la razón, en la época en la que el hombre alcanza el momento más alto de su humanidad. Finalmente, si se distingue toda la historia de la humanidad en las dos grandes fases de la barbarie y la civilización, las sociedades heroicas pertenecen a la época de la barbarie, mientras la república popular y la monarquía representan conjuntamente el momento en el cual el hombre entra en la época de la civilización. Quiero decir que tanto si se adopta la tripartición de épocas de los dioses, de los héroes y de los hombres, o las de sentido, fantasía y razón, como si se utiliza la bipartición entre la barbarie y la civilización, la república aristocrática se ubica en una categoría diferente de aquella a la que pertenecen al mismo tiempo la república popular y la monarquía. Para tener una visión completa debe señalarse que la tripartición de las épocas no coincide con la de las autoridades, monástica, económica y civil, que hemos mencionado anteriormente: efectivamente son dos maneras diferentes de ordenar el tiempo histórico. La tripartición de las autoridades comprende los cinco momentos del desarrollo histórico, el estado ferino, el de las familias, la república aristocrática, la popular y la monarquía, y las divide de la siguiente manera: estado ferino (autoridad monástica), estado de las familias (autoridad económica), las tres formas de Estado (autoridad civil). La tripartición de las épocas solamente abarca cuatro de los cinco momentos ya que deja fuera al estado ferino y las divide de esta otra manera: estado de las familias (época de los dioses), república aristocrática (época de los héroes), república popular y monarquía (época de los hombres).

Considero que no hay mejor manera de resumir lo que he dicho hasta aquí que citar un fragmento sintético de *La scienza nuova seconda,* titulado "Tre spezie di governi":

> Los primeros gobiernos fueron *divinos,* que los griegos llamaron "teocráticos", en los cuales los hombres creyeron que los dioses ordenaban todo; fue la edad de los oráculos, la más antigua de todas las cosas que se leen en la historia. Los segundos fueron *gobiernos heroicos o sea aristocráticos,* lo que quiere decir "gobierno de los notables", que significa de los "más fuertes" [...] En los cuales, en virtud de la posesión de una naturaleza más noble, porque era considerada de origen divino, como dijimos anteriormente, todos los privilegios civiles estaban comprendidos dentro de las órdenes reinantes de los propios héroes, mientras que a los plebeyos, considerados de origen animal, solamente se les permitía el gozo de la vida y de la libertad naturales. Los terceros son *gobiernos humanos* en los cuales, debido a la homogeneidad de la naturaleza inteligente, que es propia de la naturaleza humana, las leyes tratan equitativamente a todos, porque nacen libres en sus ciudades. Los gobiernos humanos son *populares* cuando todos o la mayor parte constituyen

las fuerzas populares de la ciudad, gracias a las cuales ellos son los señores de la libertad popular; son *monarquías* cuando los monarcas igualan a todos los sujetos con sus leyes, y, siendo los únicos al tener en sus manos la fuerza de las armas, solamente ellos ocupan una posición civil especial (lad. 925-927).

Además, considero que es útil reproducir en un cuadro todas las figuras definidas hasta aquí con las divisiones correspondientes; advierto que he puesto en medio los cinco momentos del curso histórico, a la izquierda las biparticiones y a la derecha las triparticiones:



No se puede cerrar el capítulo sobre Vico sin realizar alguna comparación con las teorías anteriores. Sobre todo me detengo en dos puntos que me parecen esenciales para reconocer la gran y temeraria empresa viquiana frente a las de sus predecesores: la dirección del curso histórico y la causa de los cambios. Dije que una filosofía de la historia está caracterizada por la dirección que le dé al cambio y por la naturaleza de las causas por las que considera que éste se produce. Por lo que toca a la dirección, se pueden distinguir dos modelos de filosofía de la historia, uno según el cual la historia avanza en sentido progresivo (de lo bueno hacia lo mejor) y otro que considera que la historia se mueve en sentido regresivo (de lo malo hacia lo peor). Otras concepciones que aquí no nos interesan son aquellas según las cuales la historia no tiene ni dirección, en cuanto se mueve en todas sin una razón plausible, ni cambio, porque es estacionaria y en consecuencia siempre es igual a sí misma.

La dirección de la filosofía de la historia de Vico se distingue de la de los antiguos porque es progresiva, mientras que la de éstos, como hemos visto en

repetidas ocasiones, era regresiva. Ejemplo clásico de una concepción regresiva del curso histórico es la platónica, según la cual el paso de una constitución a otra se da por degeneraciones sucesivas, con la consecuencia de que la constitución siguiente siempre es peor que la precedente. Pero también en las concepciones aristotélica y polibiana (esta última retomada por Maquiavelo), el curso de las constituciones, aunque siguiendo una línea quebrada y discontinua, en última instancia siempre se mueve en el sentido de la degeneración gradual. En contraste, en la concepción de Vico sucede todo lo contrario: el hombre sale gradualmente del Estado salvaje para remontarse hasta la más excelente de las formas de gobierno. Consideremos únicamente las tres formas clásicas de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia. Hasta ahora hemos visto autores que, a fin de darles un uso histórico, las han dispuesto en un orden decreciente a partir de la mejor para llegar a la peor. Vico presenta un uso histórico opuesto: parte de la peor, la república aristocrática, que todavía no pertenece al momento de la razón totalmente desarrollada, y llega a la mejor, a la que considera más conveniente para su tiempo. La concepción de la historia de Vico se inscribe con todo derecho en la historia de las teorías del progreso, que comienza con la visión cristiana del curso histórico y continúa con la visión humanista y luego iluminista, que seculariza la visión cristiana pero no la rechaza. (Es un problema muy interesante el de los diferentes esquemas conceptuales con los cuales los filósofos han pensado la historia de la humanidad; pero es demasiado complejo para abordarlo en este momento. Me limito a indicar un libro muy estimulante sobre este tema: K. Löwith, *Significado e fine della storia,* Edizioni di Comunitá, Milán, 1963.)

La descripción de la visión histórica de Vico no está completa si no se responde también a la siguiente pregunta: ¿qué sucede cuando el curso histórico llega al final, en el caso específico de la forma de Estado monárquico? Las respuestas posibles por lo menos son tres: la historia se detiene, avanza hacia otras formas imprevistas, regresa al punto de partida. La respuesta de Vico es la tercera: una vez completado el primer curso, la humanidad entra en una etapa de decadencia tan grave que se ve obligada a comenzar desde el principio. Después del "curso" está el "recurso". Lo que quiere decir que Vico tiene una visión *progresiva* y a la vez *cíclica* de la historia. En cuanto progresiva, esta visión de la historia se distingue de la de los antiguos; pero en cuanto cíclica continúa la tradición de éstos y se diferencia de las teorías del progreso indefinido (o sea, continua, sin regresar), propias de los modernos. Además, debemos decir que el tema de la decadencia, y por tanto del recurso, le fue sugerido a Vico por la misma historia de Roma en la que se ejercitó en un continuo y "muy desesperado" estudio: la terminación del imperio romano abre una nueva época a la que Vico dedicó todo un libro de su obra mayor, la época del medievo, a la que llama no por causalidad de la "barbarie que regresa" o de la "segunda" barbarie comparada con la "primera" barbarie de la que nació el primer curso que finalizó con la decadencia del Estado romano y con las invasiones de los bárbaros. En la época medieval la humanidad regresa a la condición familiar, pasa a través de las repúblicas aristocráticas, de las que Vico dice que están desapareciendo (y pone los ejemplos de Génova, Venecia, Luca y Ragusa), y culmina con las repúblicas populares (de las que ve dos ejemplos en los Países Bajos y en Suiza), y sobre todo con las monarquías (no hay que olvidar que él era súbdito de un Estado monárquico) contemporáneas a él. Vico contempla el segundo curso, o el primer recurso, y aquí se detiene su meditación.

Queda el problema de las causas del cambio, es decir, el del paso de una fase a otra del curso histórico y el de la transición de un curso completo al recurso. A excepción del paso del estado ferino a la condición familiar, en el que los motivos son externos (el rayo de Júpiter), para los cambios de una fase a otra las causas son

parte de la sociedad misma. Y como se ha visto son: la rebelión de los fámulos en el paso de la condición familiar a las repúblicas aristocráticas; la lucha de los plebeyos por el reconocimiento de sus derechos y de la igualdad jurídica con los patricios en el cambio de la república aristocrática a la república popular, y, finalmente, las discordias y la guerra civil en el paso de la república popular a la monarquía. Entre las causas de los primeros dos cambios hay una cierta semejanza, aunque las consecuencias son diferentes: en el primer caso la rebelión de los oprimidos no produce un Estado nuevo en el que ellos se conviertan en los dominadores, sino que produce por el contrario el fortalecimiento del dominio de los antiguos amos, quienes se integran en alianzas para conservar el poder (¡caso verdaderamente ejemplar de la heterogénesis de los fines!). En el segundo, la sublevación de los oprimidos conduce a la institución de un verdadero Estado nuevo, la república popular, que modifica sustancialmente la vieja relación de fuerza. Lo importante es hacer notar que tanto el primer cambio como el segundo son interpretados como movimientos hacia el progreso histórico (no hacia el regreso): esto significa que para Vico la lucha, el antagonismo, el conflicto, no deben considerarse como factores destructivos, sino, al contrario, deben interpretarse como momentos necesarios para el avance social. Ya hemos visto que en Maquiavelo florece la idea de que la lucha de clases entre patricios y plebeyos fue una de las razones por las que Roma mantuvo su libertad. Continuando la lección de Maquiavelo, Vico expresa una concepción antagonista de la historia, o sea, una de acuerdo con la cual el momento supuestamente negativo (el de la lucha entre partes antagónicas) al final tiene un resultado positivo (la institución de una forma de convivencia humana superior a la anterior). En cierto sentido se podría hablar de una concepción dialéctica de la historia, cuando se entienda por ella que el curso histórico se mueve por afirmaciones y negaciones, y en la cual los momentos negativos son tan necesarios como los positivos. También se puede decir que en el cambio de la república popular a la monarquía, del mal nace el bien, de las facciones y de la guerra civil deriva la forma más alta de régimen político, si bien las partes contendientes ya no son las clases antagónicas, sino que el conflicto se presenta dentro de las mismas partes dominantes.

Se debe hacer una consideración diferente con respecto a las causas del cambio de todo el curso, o sea, del paso del curso al recurso; pero antes cito un espléndido fragmento en el que Vico precisamente describe la mutación de la última fase a la que ha llegado la civilización de una república a la "barbarie que regresa".

> Pero si los pueblos se corrompen en aquel último mal civil, que ni aceptan un monarca nacido en su propio país, ni permiten que vengan de fuera naciones mejores para conquistarlos y conservarlos, entonces la providencia aplica un remedio radical para este mal extremo: [...] mediante obstinadas fracciones y guerras civiles desesperadas las ciudades se transforman en selvas, y éstas en madrigueras de hombres; de suerte que, *durante largos siglos de barbarie,* degeneran las malnacidas sutilezas de los ingenios maliciosos, que *con la barbarie de la reflexión* transformaron a los hombres en bestias más feroces que la primera barbarie del sentido *(La scienza nuova seconda,* ed. cit., lad. 1106, las cursivas son mías).

En este cambio también tienen una importancia fundamental las luchas intestinas; pero la diferencia con respecto a los cambios anteriores está en que las mismas causas ya no generan iguales efectos, es decir, un cambio dentro del curso, sino un efecto mucho más drástico: el paso de un curso a otro. ¿Cuál es el elemento distintivo? Éste debe ser buscado en la significativa expresión "barbarie de la reflexión". ¿Qué significa "barbarie de la reflexión"? Se entiende la razón que, al desligarse de una concepción providencialista de la historia, pretende contar

únicamente consigo misma. Al condenar la "barbarie de la reflexión", más aún, al acusarla de ser la causa principal de la decadencia de las naciones, Vico condena la razón libertina, y anticipadamente la iluminista, que lleva hasta las últimas consecuencias su potencia indagadora y que tiene como consecuencia la desconsagración de la naturaleza y la historia, y por tanto el retorno a la primera fase en la que el hombre, habiendo perdido el sentido de lo divino y el temor de Dios, comienza de nuevo a vagar por las selvas como una fiera. Para concluir, ¿se podría decir que mientras en las mutaciones parciales el bien brota del mal, aquí, en el cambio total, del mal nace el mal, y que por consiguiente se desmiente la ley de la dialéctica? Sí y no: sí porque del mal del exceso de razón brota el mal de la pérdida de la razón y del regreso al hombre que es todo sentido y nada de razón. No, porque este decaimiento radical de una sociedad que se ha vuelto bárbara por exceso de civilización es necesario debido a que el hombre, al regresar a la verdadera y genuina barbarie, la del "sentido", no la de la "reflexión", encuentra de nuevo las fuerzas necesarias para transitar una vez más el largo camino de una nueva civilización (que la Providencia hará que sea superior a la anterior, para que el esfuerzo y la pena de reiniciar desde el principio no sean en vano).

X. MOSTESQUIEU

La mayor obra de Montesquieu (1689-1755), *del espíritu de las leyes,* apareció en 1748, pocos años después de la segunda edición de *La scienza nuova* de Vico (1744). Al igual que *La scienza nuova, del espíritu de las leyes* es una obra compleja, de la que se pueden dar diversas interpretaciones; como *La scienza nuova,* no es una obra de teoría política, aunque contiene una que analizaré en estas lecciones. De todas las interpretaciones de *La scienza nuova* resalté la que la considera como una filosofía de la historia; de todas las versiones *del espíritu de las leyes* me interesa subrayar, para los fines del curso, la que la entiende como una "teoría general de la sociedad". Al igual que Vico, Montesquieu se plantea el problema de si existen leyes generales que determinen la formación y el desarrollo de la sociedad humana en general y de las sociedades humanas en particular; pero a diferencia de Vico, Montesquieu se mueve en un horizonte de investigación más amplio: el ámbito de la infinita erudición de Vico en gran medida es el mundo clásico, y sólo en una porción mínima el mundo medieval y moderno con particular referencia a los Estados europeos; en la visión de Montesquieu ocupan un lugar preponderante los Estados extraeuropeos, tan es así que una categoría fundamental de su construcción conceptual, la del despotismo, fue producida específicamente para dar cuenta de la naturaleza de los gobiernos que no pertenecen al mundo europeo. (Tanto para Vico como para Montesquieu, es el mundo de los pueblos primitivos, de los "salvajes".) Mas la diferencia principal entre los dos autores es otra: la dimensión de Vico es sobre todo temporal (y por ello la presenté, a riesgo de dar una idea limitada, como una filosofía de la historia), mientras la de Montesquieu es fundamentalmente espacial y geográfica (y por ello prefiero definirla como una teoría general de la sociedad). El interés primordial de Vico busca descifrar las leyes mediante las cuales se produjo y continúa el desarrollo histórico de la humanidad; el interés esencial de Montesquieu se dirige a explicar la variedad de las sociedades humanas y de sus respectivos gobiernos no solamente en el tiempo sino también en el espacio.

Es evidente, desde el primer capítulo con el que se abre la gran obra, titulado "De las leyes en general", que el problema de Montesquieu es principalmente descubrir las leyes que gobiernan el movimiento y las formas de las sociedades humanas, y cuyo descubrimiento permite elaborar una teoría de la sociedad. Los primeros renglones están dedicados a la definición de ley:

> Las leyes en su significación más extensa, no son más que las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales, el hombre (trad. italiana de S. Cotta, Utet, Turín, 1952, vol. I, p. 55).13

Aunque esta definición esté al inicio del libro no es ni clara ni precisa; pero para nuestros fines se pueden recoger dos afirmaciones: *a)* todos los seres del cosmos (incluido Dios) están gobernados por leyes, y *b*) se tiene una ley, o mejor dicho se puede enunciar una ley, cuando entre dos entes del cosmos hay relaciones necesarias, de manera que dado uno de los dos entes no puede dejar de existir el otro (el ejemplo

13 Para la traducción al español de los fragmentos de Montesquieu en este capítulo me apoyo en: Montesquieu, *del espíritu de las leyes,* Porrúa, México, 1977. **[T.]**

clásico de esta relación es la de causalidad, por la que se dice que dos entes físicos son uno la causa de otro, cuando dado el primero necesariamente sigue el segundo). De estas dos afirmaciones, o sea, de la definición de ley como enunciación de una relación necesaria entre dos o más entes (inciso *b)* y de la constatación de que todas las cosas están gobernadas por leyes (inciso *a),* Montesquieu inmediatamente indica una consecuencia: el mundo no está gobernado por "una ciega fatalidad". Tan es así que inmediatamente después de aclarar la teoría que pretende negar, confirma, como refuerzo para la teoría que quiere sostener, la tesis inicial sobre la existencia de leyes con estas palabras:

> Hay pues una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que existen entre ellas mismas y los diferentes seres, y las relaciones de estos últimos entre ellos (p. 56).

Hasta aquí se diría que Montesquieu pretende ponerse frente al mundo humano como el físico ante el de la naturaleza; pero las cosas en el mundo humano son un poco más complejas porque (una afirmación de este tipo puede parecer sorprendente) "falta mucho para que el mundo inteligente se halle tan bien gobernado como el mundo físico" (p. 57). ¿Por qué el mundo humano no está tan bien gobernado como el físico? Por la condición inteligente del hombre que lo empuja a dejar de observar las leyes de la na turaleza así como las que él mismo se ha dado (como veremos un poco más adelante). El hecho de que el hombre, por su naturaleza, no obedezca las leyes naturales tiene como consecuencia la distinción tajante entre el mundo físico y el humano. Tal consecuencia es la siguiente: para lograr el respeto de las leyes naturales, los hombres tienen que darse otras. Estas leyes son las positivas, es decir, las leyes que en toda sociedad particular son puestas por la autoridad que tiene la tarea de conservar la cohesión del grupo. Así pues, mientras el mundo natural solamente está regido por las leyes naturales (y por consiguiente es más fácil analizarlo y conocer su movimiento regular y uniforme), el mundo humano está gobernado por la ley natural que es común a todos los hombres y por las leyes positivas que, teniéndose que adaptar a las diversas formas de sociedad, son diferentes de pueblo a pueblo. Por esto el estudio del mundo humano es mucho más complicado, lo que explica por qué las ciencias físicas han avanzado más que las sociales.

Los dos diferentes planos en los que se presentan los dos tipos de ley se aclaran en el siguiente fragmento:

> La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana (p. 63).

La relación entre la ley natural y las leyes positivas pasa entre un principio general y sus aplicaciones prácticas. La ley natural se limita a enunciar un principio, como por ejemplo el que las promesas deben ser cumplidas; las leyes positivas establecen eventualmente y de diferente manera, de acuerdo con las diversas sociedades, las modalidades bajo las cuales se intercambian las promesas para que sean válidas, las sanciones que deben establecerse para quienes no las mantienen con el objeto de hacer más probable su ejecución, etc. Montesquieu distingue tres especies de leyes positivas: las que regulan las relaciones entre los grupos independientes, por ejemplo, entre los Estados, las que norman dentro del grupo las relaciones entre gobernantes y gobernados, y las que, también dentro del grupo, sancionan las relaciones de los gobernados, de los ciudadanos o de los privados, entre ellos. Constituyen respectivamente el derecho de gentes (ahora derecho intemacional), el

derecho político (ahora derecho público) y el derecho civil (también llamado así en nuestros días).

Una vez constatada la distinción entre una ley natural universal y las leyes positivas particulares, el estudio del mundo humano, a diferencia del de la naturaleza, requiere un amplio conocimiento de las leyes positivas, es decir, de las que cambian en el tiempo y el espacio. Una teoría general de la sociedad (como hemos llamado a *del espíritu de las leyes)* no puede ser elaborada mas que con base en el estudio de las sociedades particulares. Precisamente el propósito de Montesquieu es construir una teoría general de la sociedad a partir del examen del mayor número posible de soledades históricas. ¿Pero por qué tantas sociedades diferentes, cada cual con sus leyes, con sus ritos, con sus costumbres, si las leyes naturales son universales? El intento primordial de *del espíritu de las leyes* es explicar tal variedad. La multiplicidad de las leyes es un tema tan viejo como la reflexión sobre las sociedades humanas (lo que es justo de este lado de los Alpes se vuelve injusto del otro). Se trata de uno de los temas sobre los cuales pueden ser externadas las más diferentes respuestas, de hecho cada una de ellas caracteriza una diferente concepción de la naturaleza y del hombre. Se puede responder que esta variedad es incomprensible para la mente humana porque es cosa de una inteligencia superior que en su infinita sabiduría hace que los diversos hilos de las diferentes civilizaciones se concentren en una misteriosa unidad; se puede también responder que no hay una explicación racional porque la historia con todas sus rarezas y sus aberraciones es el fruto de la locura humana o de la pura casualidad. La solución que Montesquieu da al problema no se encuentra en estas respuestas: la multiplicidad de las leyes tiene una razón y a partir de ella pueden encontrarse las causas a condición de que se aplique al estudio del mundo humano el mismo rigor metodológico y el espíritu de observación que los físicos emplean en el análisis del mundo natural.

Al resumir las conclusiones a las que Montesquieu llega mediante el examen de una enorme cantidad de datos que le proporcionan la filosofía política, las narraciones históricas y los testimonios de los viajeros, se puede decir que las causas de la variedad de las leyes son de tres tipos: físicas o naturales, como el clima y la mayor o menor fertilidad del terreno, económico-sociales, como las diferentes maneras que cada pueblo tiene para allegarse los medios de subsistencia, por lo que se distinguen los pueblos salvajes (cazadores), bárbaros (pastores), civiles (primero agricultores y después comerciantes), y espirituales (la religión).

Después de esta breve presentación del significado de toda la obra, ahora debe observarse cuál es el lugar que en ella ocupa nuestro tema, el de las formas de gobierno. Afirmo inmediatamente que ocupa un lugar central: también para Montesquieu las categorías generales que sirven para dar un orden sistemático a las diversas formas históricas de sociedad son las que corresponden a los diferentes tipos de régimen político. Una vez más la tipología de las formas de gobierno adquiere una gran importancia para la comprensión (uso sistemático), evaluación (uso prescriptivo) y para la interpretación histórica (uso histórico) de la fenomenología social. Lo que cambia en Montesquieu es el contenido de la tipología que ya no corresponde ni a la clásica (la tripartición con base en el "quién" y el "cómo") ni a la maquiaveliana (la bipartición en principados y repúblicas). El segundo libro comienza con un capítulo titulado "De la índole de los tres distintos gobiernos" que conviene citar:

> Hay tres especies de gobiernos: el *republicano,* el *monárquico* y el *despótico* [...] Supongo tres definiciones, mejor dicho, tres hechos: uno, que el gobierno republicano es aquel en que todo el pueblo, o una parte de él, tiene el poder supremo; otro, que el gobierno monárquico es aquel en que uno solo gobierna,

> pero con sujeción a leyes fijas y prestablecidas; y por último, que en el gobierno despótico el poder también está en uno solo, pero sin leyes ni frenos pues arrastra a todo y a todos tras su voluntad y caprichos (p. 66).

La diferencia de esta tipología con respecto a las anteriores salta a la vista. Las dos primeras formas corresponden a las dos formas maquiavelianas: efectivamente la república abarca también aquí tanto a la aristocracia como a la democracia, según si sólo una parte del pueblo o "todo el pueblo" ejerce el poder. Montesquieu lo dice inmediatamente después:

> Cuando en la república, el poder supremo reside en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder supremo está en manos de una parte del pueblo, es una aristocracia (p. 66).

Lo que quiere decir que también para Montesquieu la diferencia fundamental con respecto al sujeto del poder soberano está entre el gobierno de uno y el de más de uno (no importa si éstos sean pocos o muchos); pero la tipología de Montesquieu es diferente a la de Maquiavelo porque es, como las tipologías de los antiguos, tripartita, con la diferencia de que la tripartición se obtiene con la inclusión de una forma de gobierno que en las tipologías antiguas era considerada una forma específica de monarquía (y como hemos visto también para Bodino), o sea, el despotismo. Más aún: si se pone atención en la definición del despotismo del fragmento citado, nos damos cuenta de que Montesquieu define el despotismo en los mismos términos en los que la tradición hasta ahora ha definido a la tiranía, en particular la *tiranía ex parte exercitii,* es decir, como el gobierno de uno solo "sin leyes ni frenos". En suma, la tercera forma de gobierno de Montesquieu es, si se toma en cuenta la teoria clásica, una de las formas malas o corruptas. En consecuencia, la tipología que estoy ilustrando es marcadamente anómala frente a todas las tipologías que hemos visto hasta aquí: la anomalía consiste en que combina dos criterios diferentes, el de los sujetos del poder soberano que permite distinguir la monarquía de la república, y el modo de gobernar, que consiente diferenciar la monarquía del despotismo. En otras palabras: Montesquieu utiliza ambos criterios tradicionales, pero los usa al mismo tiempo, o sea, el primero para distinguir la primera forma de la segunda, mientras recurre al segundo para diferenciar la segunda de la tercera. Además de que es anómala, la tipología de *del espíritu de las leyes* puede dar la impresión de que está incompleta: en efecto, al hablar del despotismo como la única forma degenerada, deja entender que la república no conoce formas corruptas. Hasta ahora hemos encontrado tipologías que o niegan la distinción entre formas buenas y malas (como las de Bodino y Hobbes) o duplican todas las formas buenas (y no solamente la monarquía) en otras tantas malas. En contraste, Montesquieu adopta el criterio axiológico, pero solamente lo aplica a una de las formas. ¿Debemos deducir que la república, sea aristocrática o democrática, no puede degenerar? Desearía citar por lo menos un fragmento en el que parece que Montesquieu se contradice. Se trata de un pasaje del libro VIII que tiene por argumento la "corrupción" de los principios de los gobiernos. En este libro trata el tema de la corrupción tanto de la democracia como de la aristocracia, y a propósito de la segunda comenta:

> Si las democracias llegan a su perdición cuando el pueblo despoja de sus funciones al senado, a los magistrados y a los jueces, las monarquías se pierden cuando van cercenando poco a poco los privilegios de las ciudades o las prerrogativas de las corporaciones. En el primer caso, se va al *despotismo de todos;* en el segundo, al despotismo de uno solo (p. 215).

Nótese la expresión “despotismo de todos" que se contrapone a la expresión

"despotismo de uno solo”. Como se ha dicho, en este caso se trata de una expresión impropia: es un hecho que, si es verdad que también el gobierno democrático puede sufrir una degeneración, llámese o no a esta forma corrupta "despotismo", de la misma manera que la forma corrupta del gobierno monárquico, la tripartición principal de las formas de gobierno en la que únicamente aparece como forma corrupta la degeneración de la monarquía está incompleta. Dicha ordenación no muestra, como debería hacerlo, la gran variedad de gobiernos realmente instituidos por los hombres a lo largo de su historia.

Al examinar las diferentes teorías de las formas de gobierno, siempre me he preocupado por mostrar su relación con la realidad histórica que su autor tenía a la vista, para hacer entender que ellas no son invenciones puramente librescas. Al igual que las teorías precedentes, la de Montesquieu solamente se explica, a pesar de su aparente anomalía y su real limitación, si se le considera como una reflexión sobre la historia de su tiempo y sobre la historia pasada de acuerdo con su propia interpretación. Dije que frente a Vico la obra de Montesquieu se distingue por la gran importancia que cobra en ella el mundo extraeuropeo, especialmente el asiático. Y bien, el despotismo, que por primera vez es elevado a categoría representativa de una de las formas típicas de gobierno (mientras que hasta entonces el gobierno despótico había sido considerado entre las subespecies de la monarquía), se convierte en la categoría esencial para la comprensión del mundo oriental. Es como si se dijese que, una vez que se tomó en cuenta al mundo oriental, no se puede dejar a un lado la categoría del despotismo para diseñar una completa y correcta tipología de las formas de gobierno. Montesquieu estaba convencido de que el mundo extraeuropeo, y especialmente el asiático, no podía ser comprendido con las categorías históricas que sirvieron durante milenios para entender al mundo europeo. Para ejemplificar lo anterior, Montesquieu señala el despotismo de China, que los iluministas exaltaban como ejemplo de buen gobierno (en cuanto era considerado como gobierno "paternal” y no como régimen "despótico” o "patronal”). Montesquieu dedica un capítulo (cap. XXI del libro VIII) a la crítica de "nuestros misioneros que hablan del gran in* perio chino como de un gobierno admirable”, y lo concluye con estas palabras:

> China, pues, es un Estado despótico; y su principio es el temor. Puede ser que en las primeras dinastías, cuando el imperio no era tan *extenso,* el gobierno se alejase un poco de este espíritu; hoy, no (p. 324).

Por tanto, la tipología de Montesquieu se vuelve más clara si se interpreta como una repetición de la tradicional, por lo menos de Maquiavelo en adelante, que con base en las transformaciones sufridas por la sociedad europea clasifica a todos los Estados como repúblicas o principados, con algo más: la incorporación de la categoría que sirve para incluir en el esquema general de las formas de gobierno al mundo oriental. Debe agregarse que Montesquieu pudo haber confirmado su tipología con el ejemplo de la historia pasada, especialmente con la historia de Roma, que, como todos los grandes escritores políticos, de Polibio en adelante, había hecho objeto de sus reflexiones, particularmente en una obra escrita antes que *del espíritu de las leyes,* titulada *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1733). La historia romana podía dividirse en periodos de la siguiente manera: la monarquía de la primera época de los "reyes de Roma”, la república, primero aristocrática y luego democrática, del periodo republicano, y finalmente el despotismo del periodo del imperio. (Nótese la diferencia con respecto a Vico, que en cuanto identifica el periodo del principado con el gobierno monárquico, que para Vico es la mejor forma de gobierno, da un juicio positivo del imperio, al menos en los primeros siglos.)

Comparada con las tipologías anteriores, la de Montesquieu presenta otra novedad, pues es desarrollada en dos planos diferentes, uno llamado de la "naturaleza" de los gobiernos y el otro de los "principios". Hasta ahora las definiciones dadas de los tres gobiernos son las que van de acuerdo con su "naturaleza"; pero los mismos tres gobiernos pueden ser diferenciados también con base en sus respectivos "principios". Montesquieu muestra la diferencia entre naturaleza y principio de la siguiente manera:

> Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que le hace ser y su principio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven (p. 83).

La "naturaleza" de un gobierno deriva de su "estructura", esto es, de la constitución que regula en cierto modo, que cambia de forma a forma, quién gobierna y de qué manera; pero según Montesquieu toda forma de gobierno puede también estar caracterizada por la pasión fundamental que lleva a los súbditos a obrar de acuerdo con las leyes establecidas y en consecuencia permite durar a todo régimen político. Esta "pasión" fundamental, que Montesquieu frecuentemente llama el "resorte" (*ressort*) del que todo gobierno tiene necesidad para poder cumplir correctamente con su tarea, es el "principio". Quiero advertir que esta tesis del diverso principio que inspira a los diferentes regímenes tampoco es nueva, ya que nos hace recordar inmediatamente a la tipología platónica que en parte está basada en las diversas "pasiones" (podemos llamarlas exactamente así) que imprimen un carácter específico a los diferentes grupos dirigentes, personificados en el hombre timocrático, en el oligárquico, etc. Usando el término de Montesquieu, "principio", podemos decir que el principio de la timocracia para Platón es el honor, de la oligarquía la riqueza, de la democracia la libertad y de la tiranía la violencia. ¿Cuáles son los tres principios de Montesquieu? Son los siguientes: la virtud para la república, el honor para la monarquía y el miedo para el despotismo. (Uno solo, el honor, es común a Platón y a Montesquieu; pero si se observan atentamente las dos tipologías, se deduce que la platónica está hecha *ex parte principis,* la de Montesquieu *ex parte populi.* Esto se constata en el caso de la tiranía o despotismo que es caracterizado por Platón con base en la "pasión" del tirano y por Montesquieu en la "pasión" de los súbditos.)

Montesquieu entiende por virtud no la virtud moral, que es una disposición meramente individual, sino una determinación que vincula íntimamente el individuo al todo del que forma parte. En diversas ocasiones la llama "amor a la patria", como en el siguiente fragmento:

> El temor en los gobiernos despóticos nace espontáneamente de las amenazas y de los castigos; el honor en las monarquías lo favorecen las pasiones, que son a su vez por él favorecidas; pero la virtud política es una renuncia a sí mismos, lo más difícil que hay. Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consiste en aquella preferencia (p. 104).

Y más adelante:

> La virtud, en una república, es la cosa más sencilla: es el amor a la república; es un sentimiento y no una serie de conocimientos, tanto el último como el primero de los ciudadanos pueden probar ese sentimiento. Cuando el pueblo tiene buenas máximas, las practica mejor y se mantiene más tiempo incorruptible que las clases altas; es raro que comience por él la corrupción.

> Muchas veces, de la misma limitación de sus luces ha sacado más durable apego a lo estatuido. El amor a la patria mejora las costumbres, y la bondad de las costumbres aumenta el amor a la patria (p. 115).

Esta manera de entender la virtud provocó en sus tiempos muchas críticas, comenzando por Voltaire, quien consideraba que la virtud era más idónea para los gobiernos monárquicos y el honor era más compatible con los gobiernos republicanos. Se preguntaba en general si la virtud no fuese necesaria para todas las formas de gobierno.

> Para entender mejor los cuatro primeros libros de esta obra hay que tener en cuenta: 1º que lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. Ella no es una virtud moral ni cristiana, es la virtud política. Y ésta es el resorte que hace mover la república, como el honor es el resorte que hace mover la monarquía. Así pues, he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad (p. 51).

Como hemos visto, Montesquieu hace uso del concepto de igualdad para precisar la idea de la virtud como resorte de las repúblicas. Tal concepto debe ser subrayado porque sirve para distinguir a la república (aquí conviene agregar la república democrática) de las otras formas de gobierno, que en contraste están basadas en una insoluble desigualdad entre los gobernantes y los gobernados, y también en una insoluble desigualdad entre los mismos gobernados. Es importante este concepto, porque es la condición misma del ejercicio de la virtud como amor a la patria; se ama a la patria en cuanto es sentida como cosa de todos, y es sentida así en cuanto todos se consideran y son iguales entre sí.

Es menos fácil entender y definir el concepto de honor (que el propio Montesquieu no define). Entre los diversos fragmentos uno de los más ilustrativos es el siguiente:

> El gobierno monárquico supone, como ya hemos dicho, preeminencias, categorías y hasta una clase noble por su nacimiento. En la naturaleza de este gobierno entra el pedir honores, es decir, distinciones, preferencias y prerrogativas; por eso hemos dicho que el honor es un resorte del régimen. La ambición es perniciosa en una república, pero de buenos efectos en la monarquía: da vida a este gobierno, con la ventaja de que en él es poco o nada peligrosa, puesto que en todo instante hay medio de reprimirla. Es algo semejante al sistema del universo, en el que hay dos fuerzas contrarias: centrípeta y centrífuga. El honor mueve todas las partes del cuerpo político, y las atrae, las liga por su misma acción. Cada cual con curre al interés común creyendo servir al bien particular (p. 91).

Por "honor", o mejor dicho por "sentimiento del honor", se entiende aquella sensación que nos hace realizar un acto determinado por el deseo de tener y mantener una buena reputación. En contraste, la virtud republicana nos hace obrar por el bien común El honor es un resorte individual (como el interés); pero, independientemente de la voluntad del individuo, es útil para el bien común, en cuanto lleva al cumplimiento del propio deber. (Lo im portante en toda sociedad es que hallan "pasiones" y "resortes" que induzcan al súbdito a cumplir su deber, ante todo el de obedecer a las leyes.) A diferencia de la virtud republicana, que no puede tener lugar más que en una sociedad de iguales, el honor presupone una sociedad de desiguales, basada en la diferencia de rangos, en la presencia de órdenes o grupos privilegiados, a los que se les confían exclusivamente los cargos públicos y entre los cuales se realiza la distribución del poder público en sus diferentes expresiones. El sentimiento del honor no es de todos y para todos; es el resorte de aquellos a quienes el soberano

confía el cuidado del Estado, y que precisamente por esto constituyen cuerpos restringidos y privilegiados.

EI miedo, que es el resorte del despotismo, no requiere comentarios particulares, porque en todo caso se comenta por sí mismo, Baste entonces una cita:

> Como la virtud en una república y el honor en una monarquía, es necesario el temor en un gobierno despótico; pero en esta clase de gobierno, la virtud no es necesaria y el honor hasta sería peligroso (p. 93).

Aprovecho la oportunidad para llamar la atención en la importancia histórica que, después de medio siglo de la publicación de la obra de Montesquieu, adquirirá el principio del miedo vinculado con la categoría del despotismo: al final de ese siglo, por primera vez en la historia, un despotismo, la dictadura jacobina, será llamada el régimen del "terror". Y desde entonces la dictadura revolucionaria y el terror serán considerados como frutos del mismo estado de necesidad. Para Saint-Just y Robespierre, el terror es necesario para instaurar (una vez más una categoría de Montesquieu) el reino de la virtud, o sea, la república democrática. Robespierre dirá en un famoso discurso que "el resorte del gobierno popular en la revolución es al mismo tiempo la *virtud* y el *terror*: In virtud sin la cual el terror es funesto, el terror sin el cual la virtud es impotente".

Hasta aquí he considerado la tipología de *del espíritu de las leyes a* partir de su uso sistemático y en parte historiográfico. ¿Pero qué hay de su uso prescriptivo? Dicho de otro modo: ¿cuál es el ideal político de Montesquieu? Al responder esta pregunta entraré en la parte más importante de su obra en términos históricos. No hay duda de que de las tres formas de gobierno que hemos descrito, Montesquieu prefiere la monarquía; pero la monarquía que tiene en mente es la forma de gobierno que, más que diferenciarse de la república, se distingue del despotismo porque el poder del rey está controlado por las llamadas órdenes o cuerpos intermedios. En un capítulo titulado "De la excelencia del gobierno monárquico", escribe:

> EI gobierno monárquico le lleva una gran ventaja al gobierno despótico. Estando en su naturaleza el príncipe tiene bajo él a varias órdenes que están vinculadas a la constitución, así el Estado es más fijo, la constitución más firme, la persona de los que gobiernan más asegurada (p. 134).

Esta contraposición entre el despotismo y la monarquía muestra a ésta como la forma de gobierno en la que entre los súbditos y el soberano hay poderes intermedios, o "contrapoderes", que le impiden al soberano abusar de su autoridad. Estos contrapoderes están constituidos por cuerpos privilegiados que desarrollan funciones estatales, y en cuanto tales hacen imposible la concentración del poder público en manos de uno solo, que es la característica del gobierno despótico, y dan vida a una primera (pero no única) forma de división del poder, a la que denomino "división horizontal" para distinguirla de la vertical que veremos un poco más adelante. No tiene caso hablar aquí de la importancia de la teoría de los cuerpos intermedios en el desarrollo del Estado moderno: baste decir que ella no sólo se contrapone a la teoría del despotismo, sino también a la de la república enunciada por Rousseau, para quien, una vez constituida la voluntad general que es la titular exclusiva de la soberanía, mediante el pacto social de cada cual con todos los demás, ya no se admiten "sociedades parciales", interpuestas entre los individuos y el todo, y que constituyen un ideal destinado a tener éxito en las doctrinas liberales del siglo XIX que no solamente verán en el despotismo tradicional, sino también en la dictadura jacobina, un triste efecto de la supresión de los cuerpos intermedios. Aquí me limito a subrayar la importancia que esta idea del gobierno monárquico, caracterizado por la presencia de los cuerpos intermedios, tiene en la teoría de

Montesquieu considerada en su aspecto prescriptivo, porque introduce en la tipología de los gobiernos una figura nueva caracterizada por un criterio evaluativo, la figura del "gobierno moderado”. Léase este pasaje:

> Parecería que la naturaleza humana se volviera con indignación y se sublevara sin cesar contra el gobierno despótico. Pues nada de eso: a pesar del amor de los hombres a la libertad y de su odio a la violencia, la mayor parte de los pueblos se ha resignado al despotismo. Esta sumisión es fácil de comprender: para fundar un gobierno moderado es preciso combinar las fuerzas, ordenarlas, templarlas, ponerlas en acción; darle, por así decirlo, un contrapeso, un lastre que las equilibre para ponerlas en estado de resistir unas a otras. Es una obra maestra de legislación que el azar produce rara vez, y que en contadas ocasiones dirige la prudencia (p. 143).

Como también los "gobiernos moderados” pueden ser las repúblicas (como se lee en el capítulo siguiente al que contiene el fragmento citado), se puede pensar que la tipología tripartita de las formas de gobierno podría ser sustituida, al introducirse el uso prescriptivo, por una bipartición en gobiernos moderados e inmoderados (o despóticos). Esto lo confirma el título del capítulo X del libro III: "Distinción de la obediencia en los gobiernos *moderados* y en los *despóticos”.* Entonces conviene preguntarse una vez más, ¿qué es lo que hace de un régimen político un gobierno moderado? El fragmento citado es claro: la distribución del poder para que nadie pueda actuar arbitrariamente al haber poderes contrapuestos.

En Montesquieu, al lado de la división horizontal del poder hay también una división que denominó vertical; esta segunda forma de división constituye la famosa teoría de la separación de poderes que, sin lugar a dudas, de todas las teorías del autor de *del espíritu de las leyes,* es la que ha tenido mayor éxito, a tal grado que las primeras constituciones escritas, la norteamericana de 1776 y la francesa de 1791, se consideran una aplicación de ella. Ya al final del capítulo sobre Hobbes habíamos hecho mención de la teoría de la separación de poderes: aquí repetimos que esta teoría puede ser considerada como la inspiración moderna de la teoría clásica del gobierno mixto. Entre el gobierno mixto y el gobierno, que para utilizar la expresión de Montesquieu, llamaré “moderado”, existe una unidad de inspiración: ambos derivan de la convicción de que con el objeto de que no haya abuso de poder, éste debe ser distribuido de manera que el poder supremo sea el efecto de una sabia disposición de equilibrio entre diferentes poderes parciales, y no esté concentrado en las manos de uno solo. Recuérdense las expresiones que utiliza el primer teórico del gobierno mixto, Polibio, cuando dice que en un gobierno mixto “ninguna de las partes excede su competencia ni sobrepasa la medida”; encontraremos expresiones semejantes en Montesquieu. Sin embargo, entre el gobierno mixto y el moderado hay una diferencia en cuanto a la manera en que se concibe esta distribución de poderes. El gobierno mixto deriva de una recomposición de las tres formas clásicas, y en consecuencia de una distribución del poder entre las tres partes que componen una sociedad, entre los diferentes posibles “sujetos” del poder, particularmente entre las dos partes antagónicas, los ricos y los pobres (los patricios y los plebeyos); en cambio, el gobierno moderado de Montesquieu deriva de la disociación del poder soberano y de su división con base en las tres funciones fundamentales del Estado, la legislativa, la ejecutiva y la judicial. No se excluye que las dos divisiones puedan coincidir, cuando a cada una de las tres partes se le confíe una de las tres funciones, pero esta coincidencia de ninguna manera es necesaria. Ciertamente a Montesquieu no le interesa de manera particular esta coincidencia. Lo que llama la atención a Montesquieu, de manera fundamental, es la separación de poderes según las funciones, no la división basada en las partes constitutivas de la sociedad. Cuando

hace el elogio de la república romana, que es una práctica común en los teóricos del gobierno mixto, no lo hace porque la considere un gobierno mixto, sino porque la interpreta como un gobierno moderado, es decir, un gobierno basado en la división y control recíproco de poderes:

> Sabiamente las leyes de Roma dividieron el poder público entre un gran número de magistraturas que se sostenían, frenaban y moderaban una a otra; y en cuanto ellas tenían un poder limitado cada ciudadano se podía prevenir. De esta manera el pueblo veía pasar muchos personajes, sin poderse habituar a alguno (*Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos,* capítulo XI).

Montesquieu expone la teoría de la separación de poderes en el libro XI, que trata de las leyes que forman la libertad política. En este capítulo, después de definir la libertad como "el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten" (lo que hoy se llama libertad "negativa"), enuncia su sentencia: "La libertad política se encuentra en los gobiernos moderados" (cap. IV), y continúa:

> Pero ella no se encuentra siempre en los Estados moderados; sería indispensable para encontrarla en ellos que no se *abusara del poder,* es una experiencia eterna que todo hombre que tiene en sus manos el poder *abusa de él,* hasta que no encuentra límites [...] Para que no se abuse del poder es necesario que, como la naturaleza misma de las cosas, *el poder frene al poder* (p. 274, las cursivas son mías).

¿Cuál es el recurso constitucional que permite la realización del principio, que prescribe que "es necesario que el poder frene al poder"? La respuesta de Montesquieu, quien tiene en mente la constitución inglesa (no olvidemos que era la constitución que tenía entre sus inspiradores a Locke), es tajante: el control recíproco de los poderes es la distribución de las tres funciones del Estado en órganos diferentes:

> Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede tenerse que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas y los ejecuten ellos mismos tiránicamente. No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre los particulares (p. 277).

No me extiendo en este tema, los textos presentados son bastantes elocuentes. Baste recordar que en la teoría de la separación de poderes está la respuesta del constitucionalismo moderno contra el peligro recurrente del despotismo, como resulta claro del siguiente fragmento:

> Los príncipes que han querido hacerse tiranos, han comenzado siempre por reunir en su persona todas las magistraturas (p. 278).

La importancia que Montesquieu atribuye a la separación poderes, que caracteriza a los gobiernos moderados, confirma la tesis de acuerdo con la cual la tripartición de las formas de gobierno en república, monarquía y despotismo, que corresponde a uso descriptivo e histórico de la tipología, se ve acompañada por otra

tipología más simple con respecto al uso prescriptivo, que distingue los gobiernos en moderados y despóticos (por lo que los gobiernos despóticos comprenden tanto las monarquías como las repúblicas).

XI. INTERMEDIO SOBRE EL DEPOTISMO

Considero útil esta pausa porque, después de llamar la atención sobre la importancia de la categoría del despotismo, que nos sigue y persigue desde Aristóteles en adelante (vimos que no hay autor que no la tome en consideración), no es posible dejar de subrayar que solamente en la obra de Montesquieu el despotismo se vuelve una categoría verdaderamente fundamental para el análisis de las sociedades políticas. Creo que no hay obra política en la que los regímenes despóticos sean objeto de tantas observaciones particulares, incluso tan minuciosas, como en *del espíritu de las leyes*. El despotismo es considerado bajo todos los aspectos, desde las causas naturales, económico-sociales, religiosas, que lo determinan, hasta las leyes penales, civiles, suntuarias, etc., que lo caracterizan. Ya que la historia de la noción de despotismo comienza con Aristóteles, es interesante leer lo que Montesquieu escribe sobre la tesis aristotélica:

> Visiblemente aparecen las dudas de Aristóteles cuando trata de la monarquía. Establece cinco especies: no las distingue por la forma de su constitución, sino por cosas que son accidentales como los vicios o las virtudes del príncipe; o bien por cosas extrañas, como la usurpación de la tiranía o la transmisión de la tiranía de unas a otras manos. Aristóteles pone entre las monarquías el imperio de los persas y el reino de Esparta. Pero, ¿quién no ve que el uno es el imperio despótico y el otro una república? Los antiguos, que no conocían la distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo, no podían tener una idea exacta de la monarquía (p. 295).

Aunque sea breve este pasaje nos muestra en qué consiste la novedad de Montesquieu frente a la tradición: mientras Aristóteles, seguido por la mayor parte de los escritores políticos incluso de la época moderna (piénsese en Maquiavelo y Bodino), hizo del despotismo una especie del género monarquía, Montesquieu explica en este fragmento por qué el despotismo debe ser considerado como una forma de gobierno completamente diferente de la monarquía, y por tanto nos ofrece una razón válida de por qué en su tipología el despotismo aparece por primera vez como una forma autónoma, es decir, como una forma de gobierno diferente tanto de la república como de la monarquía. Como se vio en el capítulo anterior, el criterio de diferenciación es la “distribución de poderes", que existe en la monarquía y que está ausente en los regímenes despóticos. Es así como el fragmento citado muestra una vez más la importancia que Montesquieu otorgó a la separación de poderes, esto es, a la institución que hace de un gobierno un régimen "moderado".

Una prueba de la amplitud y autonomía de la categoría del despotismo en Montesquieu se puede encontrar en la variedad descriptiva de sus aspectos naturales, económicos, jurídicos, sociales, religiosos, etc.; en contraste, en los autores anteriores el criterio característico del despotismo era sobre todo el político, en particular la identificación de la relación entre gobernantes y gobernados como la existente entre amos y esclavos. En la obra de Montesquieu abundan las referencias al concepto de esclavitud, en particular de esclavitud política que es distinguida cuidadosamente de la civil y de la doméstica, para definir el despotismo, como cuando escribe que en los gobiernos despóticos "es menester que la educación sea servil" (IV, 3), o, a propósito del estudio de las mujeres, que "en los Estados despóticos las mujeres no introducen el lujo; pero ellas mismas son objetos de lujo, y deben ser esclavas en demasía" (VII, a), o, sobre las leyes que regulan la esclavitud

civil, que "en los países despóticos, en los que ya se encuentra un régimen de esclavitud política, la esclavitud civil es más tolerable que en otros lugares" (XV, 1). Pero la esclavitud no es más que uno de los elementos, y ni siquiera el más importante, para distinguir el régimen despótico. Otros factores son el clima (caluroso), el tipo de terreno (los países más fértiles son aquellos en los cuales es más fácil que se establezca un régimen despótico), la extensión del territorio (el despotismo es necesario en los Estados muy grandes), el carácter o el ingenio de los habitantes (privados de energía y perezosos), el tipo de leyes (no leyes propiamente dichas sino usos y costumbres que se transmiten oralmente), la religión (mientras el gobierno moderado es más conveniente para la religión cristiana, el despótico es más adecuado para la mahometana), etc. Léase este pasaje, de unos cuantos renglones, verdaderamente lapidario:

> Cuando los salvajes de Luisiana quieren fruta, cortan el árbol de raíz y la cogen. He aquí el gobierno despótico (V, 13, p. 136).

Aquí el despotismo se relaciona con un comportamiento que pertenece a la esfera económica, y es explicado algunas páginas más adelante, en las cuales Montesquieu sostiene que en estos Estados "no se construyen casas más que por lo que dura una vida, no se plantan árboles, de la tierra se saca todo sin devolverle nada; todo está baldío, todo está desierto" (p. 140). (Montesquieu tomó el ejemplo de los salvajes de Luisiana —ejemplos que había hecho investigar Voltaire por su "imbecilidad"— de las informaciones de los misioneros. Pero Conrado Rosso recientemente indicó que los "salvajes" no eran tan imbéciles —y sólo por prejuicios arraigados e intransigentes los consideraban tales—, desde el momento en que había árboles, como los bananos, cuyos frutos no eran recolectados "cortando el árbol de raíz", como lo mostraba el artículo "Bananier" de la *Encielopédie.)*

La continuidad entre Montesquieu y los clásicos con respecto a la categoría del despotismo está en la delimitación histórica y geográfica de esta forma de gobierno; nuestro autor habla de "la parte del mundo en que el despotismo se ha naturalizado, por decirlo así, que es Asia" (p. 143). La identificación entre el despotismo y el despotismo "oriental" —que encontraremos en Hegel y en la mayor parte de los escritores del siglo XIX— está definida por Montesquieu en todas sus particularidades y, por decirlo así, consagrada. Helvétius, en su obra principal *De Vespirit* (1758), aborda ampliamente la contraposición entre gobiernos libres y despóticos (sobre todo en los capítulos XVI-XXI del tercer discurso), pero en el momento en el que toca el problema de este contraste observa que al hablar de despotismo se refiere a "aquel deseo desenfrenado de poder arbitrario como se ejerce en el Oriente". Al distinguir dos especies de despotismo, el que se impone intempestivamente con la fuerza sobre una nación virtuosa, como Grecia, y el que se instaura con el tiempo, el lujo y la debilidad de carácter, pretende detenerse sobre todo en este último que caracteriza a los Estados orientales. Apegado a las observaciones de Montesquieu sobre la relación entre el despotismo y la religión, Nicolás-Antoine Boulanger expuso una interpretación religiosa, o mejor dicho teocrática, del despotismo en su obra postuma *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1762). De acuerdo con este autor, el origen de todos los males de la sociedad reside en el gobierno de la religión, es decir, en la teocracia, que en Oriente produjo los regímenes despóticos: "De todos los vicios políticos de la teocracia —escribe— he aquí el más grande y el más fatal, el que prepara el camino para el despotismo oriental" (secc. XI). No es ocioso recordar que, por razones de polémica política, el tema del despotismo oriental ha sido resucitado incluso en nuestros días en el conocido y discutido (y discutible) libro de Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (1957, trad. italiana, 1968). La contraposición entre las

sociedades policéntricas, como las que se establecieron en Europa, caracterizadas por una fuerte tensión entre sociedad civil y aparato estatal, y las sociedades monocéntricas, caracterizadas por el predominio del Estado sobre la sociedad, como las que se formaron y asentaron en los grandes imperios orientales, y como sea en sociedades extraeuropeas (como algunas de las grandes civilizaciones de la América precolombina, ya enumeradas entre los regímenes despóticos por el mismo Montesquieu), no sería un concepto polémico sino una realidad histórica, que debe analizarse con instrumentos de investigación diferentes de los que se han utilizado hasta ahora por quienes la han aceptado. Wittfogel retoma algunos temas tradicionales: el carácter total, no controlado, y por tanto absoluto, del poder despótico, el terror como instrumento de dominación, y, correlativamente, la sujeción total del súbdito hacia el soberano; la larga duración, y finalmente la vinculación entre régimen despótico y teocracia. La innovación de Wittfogel con respecto a la tradición se refiere a la interpretación del fenómeno: los poderosísimos aparatos burocráticos que son el nervio del despotismo, nacen de la necesidad, en la que se encuentran los territorios de las grandes extensiones asiáticas, de una reglamentación de la irrigación, es decir, de una regular y regulada (desde arriba) distribución y canalización del agua de los ríos. Ya no se trata, como en los escritores clásicos, de la naturaleza de los pueblos serviles, ni tampoco, como en Montesquieu, del clima y el terreno; el Estado burocrático y despótico de las sociedades que el autor llama “hidráulicas”, nace por razones técnicas, vinculadas a su vez con la naturaleza del suelo y con la forma de producción. Como forma de gobierno, el despotismo está caracterizado por el monopolio de la organización burocrática que, formado por razones objetivas en las sociedades agrarias, hoy se aplica en las sociedades altamente industrializadas (es evidente el blanco polémico contra el que se dirige) y representa la más terrible amenaza que jamás se halla presentado a la libertad del hombre.

En todos los autores citados el “despotismo oriental” siempre fue considerado como una categoría negativa; Montesquieu usó la expresión "estos monstruosos gobiernos". Sin embargo, en el mismo siglo XVIII hubo escritores que usaron la misma categoría, me parece que por primera vez en la historia, con una connotación positiva. En particular me refiero a los fisiócratas que propusieron para la reflexión de sus contemporáneos un nuevo tema, el del "despotismo ilustrado” (por la manera en la cual ha sido entendido el despotismo en la tradición esta expresión resulta en sí misma una *contradictio in adiecto)*. La tesis fundamental de la escuela fisiocrática, cuyo mayor exponente es Francois Quesnay (1694- 1774), es que la única *cracia* o dominio, por el que los hombres se deberían dejar guiar para ser felices y prósperos, es el de la "fisis”, o sea, el de la naturaleza. De acuerdo con Quesnay (véase su ensayo *Droit naturel*) y sus seguidores, tanto la naturaleza como la sociedad humana están regidas por leyes universales y necesarias que la razón humana bien aplicada es capaz de conocer. Desafortunadamente el hombre corrompido por las pasiones y prejuicios casi siempre ha ignorado estas leyes de la naturaleza, y con sus leyes positivas bárbaras e insensatas le ha impedido a la naturaleza aplicar su sabia y benéfica guía. Estas leyes ahora han sido descubiertas (o por lo menos Quesnay y sus seguidores creen haberlo hecho). Sólo es necesario que un príncipe ilustrado las conozca para aplicarlas, y ejecutarlas; las leyes positivas, es decir, las impuestas por la autoridad soberana, que los fisiócratas llaman "autoridad tutelar”, únicamente deben ser una ejecución de las leyes naturales, no deben ser leyes constitutivas sino exclusivamente "declarativas”. Para establecer este conjunto de leyes, cuya función solamente es reflejar lo más fielmente posible las leyes naturales, basta un príncipe único y sabio, al que se le pide exclusivamente que tenga la fuerza para hacerse obedecer. Más aún: mientras el príncipe sea el único, mientras más ilustrado y

concentrado sea su poder, la capacidad para gobernar de acuerdo con las únicas leyes que deben regular la sociedad humana será mayor, es decir, mientras más gobierne de acuerdo con las leyes naturales, estará en mejores condiciones para hacer respetar "el orden natural y esencial" de las cosas. De este conjunto de ideas nace la nueva figura del déspota bueno; bueno en cuanto necesario, ya que sólo el déspota, es decir, aquel que logra concentrar en su persona el poder supremo, puede restablecer el orden natural subvertido por las malas leyes positivas. Cito un fragmento de la obra de Pierre- Samuel Dupont de Nemours (1739-1817), *De l'origine et des progrés d'une science nouvelle* (1768):

> Hay un orden natural, esencial y general, que comprende las leyes constitutivas y fundamentales de toda sociedad; un orden del que las sociedades no pueden alejarse sin ser menos sociedades, sin que el Estado político tenga menor consistencia.

Para criticar directamente a Montesquieu, que desea un poder soberano dividido, Dupont de Nemours sostiene que la autoridad que tiene la tarea de "velar por todos mientras cada cual se ocupa de sus asuntos" debe ser única, y considera absurda la idea de muchas autoridades en competencia, porque si éstas son iguales el resultado es la anarquía, si en cambio una prevalece sobre las otras, ésta sola es la verdadera autoridad (no hay nada nuevo bajo el sol, este argumento había sido esgrimido casi con las mismas palabras por Hobbes). ÉI dice que la autoridad soberana no está para elaborar leyes, porque las leyes ya están hechas por el creador; las leyes del soberano solamente deben ser actos declarativos del orden natural, y en consecuencia las órdenes contrarias a las leyes naturales "no son leyes, sino actos insensatos que no deberían ser obligatorios para nadie" (aquí nuestro autor toma las consecuencias lógicas del postulado iusnaturalista de acuerdo con el cual existen leyes naturales axiológicamente superiores a las positivas, por lo que una ley positiva contraria a una ley natural *"non est lex",* para decirlo de acuerdo con los escritores escolásticos *"sed corruptio legis").* Por lo que respecta a la forma de gobierno, de acuerdo con Dupont de Nemours, la monarquía hereditaria es la única que corresponde al ideal del buen gobierno, y en consecuencia descarta a la democracia, a la aristocracia y a la monarquía electiva. Esto es así porque sólo en las monarquías hereditarias, que son "simples y naturales", los soberanos son verdaderamente "déspotas", o sea, pueden disponer de plenos poderes (a pie de página el autor explica con una etimología sin fundamento que "déspota" es quien puede "disponer a su gusto" del poder).

La obra en la que la teoría del déspota bueno es expuesta con más vehemencia es *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (el título ya de por sí constituye un programa), de Paul- Pierre Le Mercier de la Riviére (1720-1793, la obra apareció en 1767). Al preguntarse cuál es la mejor forma de gobierno responde:

> Es la que no permite que se pueda sacar provecho gobernando mal, y que al contrario somete a quien gobierna para que no tenga mayor interés que el de gobernar bien (I, p. 239).

Unicamente el gobierno de uno solo puede alcanzar tal nivel de perfección, porque exclusivamente este gobierno puede dejarse guiar por la evidencia, que es lo contrario del arbitrio. Donde reina la evidencia, donde lo que el soberano debe mandar no está dictado por su capricho, sino por el conocimiento de las leyes necesarias que regulan la sociedad, no son indispensables muchos poderes en competencia entre ellos; es conveniente un solo poder a la vez férreo y sabio, es deseable un poder. Es preciso perderle el miedo a la palabra despótico; dice Le Mercier enfáticamente que hay que perderle el miedo a esta palabra generalmente

usada para señalar a los gobiernos arbitrarios e inhumanos. Por consiguiente, hay de despotismos a despotismos:

> Hay un despotismo legal, establecido natural y necesariamente con base en la evidencia de las leyes de un orden esencial, y hay un despotismo arbitrario producido por la opinión que se presta a todos los desórdenes, a todos los excesos, y que la ignorancia hace propicio.

De lo que él pretende hablar cuando elogia al despotismo como única forma recta y sabia de gobierno no es del despotismo arbitrario, sino del legal; se trata del despotismo cuyo criterio no es la opinión (cambiante y subjetiva), sino la evidencia (un criterio objetivo, independiente de nuestras sensaciones, que en donde quiera y para cualquiera siempre tiene la misma autoridad). ¿Acaso Euclides, que descubrió una vez y para siempre las reglas de la geometría que desde entonces todos seguimos sin rebelarnos, no es un déspota? Pero precisamente su despotismo es el de la evidencia, no el de la opinión; el despotismo de la evidencia es la única manera de liberarnos del despotismo de la opinión, es decir, del arbitrio. Concluye nuestro autor: feliz la nación que goza del beneficio de un despotismo de la evidencia.

No nos hemos alejado, como podría parecer, de Montesquieu; la evaluación positiva del despotismo realizada por los fisiócratas y llevada a sus últimas consecuencias por Le Mercier de la Riviére, es la antítesis absoluta del juicio que sobre el despotismo, el "gobierno monstruoso", había dado el autor de *del espíritu de las leyes.* Y es una antítesis porque uno de los puntos inamovibles de los defensores del despotismo, aunque fuese legal, es la crítica de la separación de poderes, de los llamados "contrapesos". En 1768 Mably (1709-1785) escribió una confutación muy puntual de las tesis de Le Mercier en un libro titulado *Doutes proposées aux philosophes économistes sur l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* en el que uno de los temas más tratados es precisamente la crítica del despotismo y la defensa de la separación de poderes, que sin lugar a dudas es identificada por Mably con la tradicional figura del "gobierno mixto". Para este autor no se puede establecer ninguna diferencia entre despotismo legal y arbitrario: el defecto del despotismo, de cualquier forma que adopte, es la concentración del poder en la persona de uno solo; y la concentración del poder siempre es mala. No hay más que un remedio contra el despotismo: el gobierno mixto, que es el mismo al que Montesquieu había llamado "gobierno moderado". Al defender el gobierno mixto Mably expresa con gran claridad la idea recurrente de que el mejor remedio para el abuso de poder es dividirlo, o sea, poner un poder contra otro para que sean garantizadas la estabilidad del régimen y la libertad del ciudadano por el control recíproco. Cito un fragmento que resume muy bien este concepto:

> En política los contrapesos no son instituidos para privar al poder legislativo y al ejecutivo de la acción que les es propia y necesaria, sino para que sus actos no sean ni violentos, ni irreflexivos, ni apresurados, ni precipitados. Se crean poderes antagónicos para que las leyes tengan un poder superior al de los magistrados y para que todos los órdenes de la sociedad tengan protectores con los cuales contar. Se forma un gobierno mixto para que nadie se ocupe exclusivamente de sus intereses personales, y para que cada miembro del Estado, al ser obligado a conciliarios con los intereses personales de los demás, trabaje a pesar suyo por el bien público.

El ejemplo de los antiguos fue la república romana, el de los modernos es la monarquía inglesa. Y efectivamente el fragmento continúa de esta manera:

> Por ejemplo en Inglaterra el rey no puede emitir alguna ley sin el parlamento, y el parlamento sin el rey: no debe concluirse por esto que los ingleses no

> tengan leyes. El rey, los pares y los comunes únicamente están obligados por esta constitución a acercarse para que un decreto tenga fuerza de ley. Ninguno de estos tres miembros del cuerpo legislativo se sacrificará a los otros dos: el gobierno se consolida, la costumbre lo fortifica y la nación tiene leyes imparciales e igualmente respetuosas de la prerrogativa real, de la dignidad de los pares y de la libertad del pueblo (ed. italiana de los *Scritti politici* de Mably, a cargo de D. Maffey, Utet, Turín, 1965, vol. II, p. 179).

Esta no es la última vez que nos topamos con el gobierno mixto indicado como la mejor forma de gobierno; lo encontraremos en otras ocasiones. Pero cada vez que lo encontramos en nuestro camino no podemos dejar de reflexionar en la vitalidad de la idea, en su adaptabilidad a las más diversas condiciones históricas, en la perenne exigencia que expresa de un control del poder mediante el poder.

XII. HEGEL

Dije que en Vico se encuentra en lo fundamental una concepción histórica de las formas de gobierno, mientras que en Montesquieu la hay principalmente geográfica y espacial; en Hegel —el pensador en el que convergen, se funden, en un sistema omnicomprensivo y complejo, dos milenios de reflexión filosófica— se encuentran una y otra. Como ha sido observado recientemente (*Storia universale e geografia in Hegel,* a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1975), "la afirmación del fundamento geográfico del proceso histórico [...] constituye uno de los bastiones doctrinarios de la filosofía hegeliana de la historia" (p. 6). También por este aspecto la deuda que tiene contraída Hegel con Montesquieu (que él define como "el autor de la obra inmortal", en un escrito de 1802) es enorme. Pero lo que en Montesquieu solamente es una intuición, en Hegel, bajo los lincamientos del géografo alemán Karl Ritter, autor de una geografía "relacionada con la naturaleza y la historia del hombre", publicada en 1817, se vuelve una verdadera teoría. En las *Lecciones de filosofía de la historia,* que representan la última fase de la evolución de su pensamiento, Hegel dedica un capítulo introductorio a la "base geográfica de la historia del mundo", en el que explica que la historia del mundo ha pasado por tres fases, caracterizadas por tres diferentes tipos de asentamientos: el *altiplano* con sus grandes estepas y llanuras, que es el paisaje típico de la Asia Central, donde nacen las naciones nómadas (principalmente de pastores), la *llanura fluvial,* que caracteriza las tierras del Indo, del Ganges, del Tigris y del Éufrates, hasta el Nilo, donde "el terreno fértil lleva consigo espontáneamente el paso de la agricultura", y finalmente la *zona costera,* en la que se desarrollan las actitudes del hombre al comercio y se forman nuevas razones de riqueza y al mismo tiempo nuevas condiciones de progreso civil. Para dar una idea del lenguaje riguroso e imaginativo de Hegel léase el siguiente pasaje:

> En general el mar origina una forma especial de vida. EI elemento indeterminado nos da idea de lo ilimitado y de lo infinito, y el hombre sintiéndose en este infinito cobra ánimo para superar lo limitado. EI mismo mar es lo que es infinito, y no admite delimitaciones pacíficas ni en la ciudad ni en la tierra firme. La tierra, la 11anura fluvial fija al hombre en el suelo; de esta manera su libertad está restringida por un enorme conjunto de vínculos. Pero el mar lo lleva más allá de estas limitaciones: el mar despierta el ánimo; invita al hombre a la conquista y a la rapiña pero también a la ganancia y a la adquisición *(Lezioni di filosofia della storia,* trad. italiana, La Nuova Italia, Florencia, 1947, vol. I, p. 218).

Como se observa, pastoreo, agricultura y comercio, que representan tres fases del desarrollo de las sociedades humanas, desde el punto de vista económico, y, para decirlo como Montesquieu, desde el punto de vista de la "manera de sustentación", corresponden también a tres zonas diferentes de la tierra, y confirman la importancia que Montesquieu le había atribuido a la "naturaleza del terreno" como elemento determinante de la diferenciación social. Además, el hecho de que tres fases de la civilización correspondan a tres diferentes zonas de la tierra demuestra que la evolución de las sociedades humanas no se presenta solamente, como se había creído hasta entonces, en momentos sucesivos, y en el mismo espacio (como se ha visto el espacio de Vico, salvo el ocupado por los pueblos salvajes, es esencialmente Europa), sino que sobreviene también mediante un desplazamiento de área a área.

Dicho de otro modo: a un cambio en el tiempo corresponde uno en el espacio, lo que acontece, como el cambio temporal, en cierta dirección. La dirección en la que se da el paso de una civilización a otra a través del espacio es la que va de Oriente a Occidente, es decir, la que corre en la dirección del Sol. ¿Se puede deducir de esta idea de la dirección espacial de la civilización que ésta, una vez que alcanzó la madurez en Europa, tendrá su próxima estación en los Estados Unidos de Norteamérica, que hacía poco se había liberado de la dominación colonial, e iniciaba un rápido desarrollo económico y demográfico? Hegel no quiso hacer profecías pero en varios lugares afirma que Norteamérica es el "país del futuro" o "aquel al cual en los tiempos venideros [...] se orientará el interés de la historia universal" (*.Lezioni...*, ed. cit., I, p. 233).

La influencia de Montesquieu sobre Hegel va mucho más allá de la concepción geográfica del desarrollo histórico, pues también está inmiscuida la misma tipología de las formas de gobierno. Hay un paso muy significativo que toca este tema en una obra del primer periodo, *La constitución de Alemania,* escrita a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en la que Hegel lamenta que Alemania ya no sea un Estado e invoca, maquiavélicamente, al novel Teseo que le deberá dar una nueva unidad. Después de sostener que todos los Estados monárquicos fueron fundados por poblaciones germánicas, porque en las "poblaciones germánicas, originalmente, todo hombre libre por el hecho de que se contaba con él, tomaba parte por propia voluntad en la gesta de la nación" y "el pueblo elegía al príncipe y también decidía con su voto la paz y la guerra, así como todos los actos colectivos", agrega:

> EI sistema representativo es el de todos los modernos Estados europeos. No existió en las selvas alemanas, sino salió de ellas, e hizo época en la historia universal. La continuidad de la cultura mundial condujo el género humano, después del *despotismo oriental,* y después de que degeneró la *república* que había dominado el mundo, a esta posición intermedia entre las dos anteriores —y son los alemanes el pueblo del que nació esta tercera y universal figura del espíritu del mundo *(La constitución de Alemania,* que cito de la trad. italiana de C. Cesa, en *Scritti politici,* Einaudi, Turín, 1972, p. 83).

En este fragmento Hegel no está de acuerdo con Montesquieu en un punto secundario, allí donde dice que el sistema representativo "no existió en las selvas de Alemania" contradice una afirmación del autor de *del espíritu de las leyes,* quien escribió:

> Quien lea la admirable obra de Tácito sobre las costumbres de los alemanes, verá que los ingleses tomaron de ellos la idea del gobierno político; este bello sistema fue encontrado en los bosques (libro IX, cap. VI, ed. cit., vol. I, p. 291).

Pero la concordancia con Montesquieu en referencia a las tres formas de gobierno y su sucesión histórica verdaderamente es sorprendente. A pesar de ser breve el fragmento citado es muy claro: para el joven Hegel las formas de gobierno históricamente relevantes son las mismas de Montesquieu, o sea, el despotismo (oriental), la república (antigua) y la monarquía (moderna).

Si damos un salto decenal y llegamos a una de las últimas obras de Hegel, las *Lecciones de filosofía de la historia,* apreciaremos la gran fidelidad que Hegel guardó a esta tipología. En la primera parte de estas lecciones, de carácter introductorio, hay un capítulo dedicado al concepto de constitución, en el que Hegel explica que "es la puerta, por donde el momento abstracto del Estado entra en la vida y en la realidad" (vol. I, p. 138), y que la determinación fundamental, que indica el paso de la idea abstracta de Estado a su forma concreta e histórica es "la diferencia

entre quien gobierna y quien es gobernado". Inmediatamente después agrega: gregada y no recompuesta; la tercera es una sociedad en la que la unidad se recompone mediante la articulación de las diversas partes, es decir, en la que al mismo tiempo hay unidad y distinción y en la cual, por lo tanto, la unidad es perfectamente compatible con la libertad de las diferentes partes. Más aún: vive y actúa mediante el juego relativamente autónomo de las partes. Hegel se refiere a este tercero y último momento del desarrollo del Estado, al que corresponde históricamente la monarquía moderna (diferente del despotismo antiguo), es decir, a la monarquía constitucional, cuando habla de las "esferas particulares" en un "Estado evolucionado":

> En un Estado evolucionado, en el que estos aspectos han distinguido y realizado su desarrollo, cada cual según las exigencias de su naturaleza, ellos se deben articular en diferentes clases o Estados [...] Por otra parte estas esferas se dividen en clases especiales, entre las cuales los individuos son repartidos: ellas constituyen lo que es la profesión del individuo. Las diferencias, que se encuentran en estos aspectos, ciertamente deben constituirse en esferas particulares, orientadas a ocupaciones caracterizadas específicamente. En esto se basa la diferencia entre las clases que se encuentran en un Estado organizado. El Estado es un todo orgánico, y todas estas articulaciones son necesarias en él como en el organismo; así él es un todo orgánico de índole ética. Lo que es libre no tiene envidia, pues él permite a sus momentos constituirse, y a pesar de ello lo universal conserva la fuerza para mantener unidas estas determinaciones (pp. 136-137).

Se comprende que si la forma de gobierno es la estructura política de una sociedad bien determinada, toda sociedad tiene su propia constitución y no puede tener otra. Una constitución no es un sombrero que se pueda poner arbitrariamente sobre cualquier sociedad. El fragmento citado termina con estas consideraciones:

> Éste es el curso abstracto *pero necesario* del desarrollo de Estados verdaderamente autónomos, de manera que debe tener lugar en ellos cada vez que aquella determinada constitución, que no depende de la casualidad, sino que solamente es la que se *adecúa al espíritu del pueblo* (p. 147, las cursivas son mías).

La estrecha dependencia que la constitución tiene con respecto al "espíritu del pueblo" es una tesis que Hegel repitió incluso en otras obras (véase la *Enciclopedia,* § 540, y también *La constitución de Alemania,* ya citada, p. 131). Y es la razón por la que no se cansa de polemizar contra el espejismo iluminista de que una constitución bella y perfecta pueda ser impuesta a los pueblos más diferentes, y considera que es absurdo preguntarse quién debe hacer la constitución porque sería lo mismo que "preguntarse quién debe hacer el espíritu de un pueblo" *(Enciclopedia,* § 540). De esta manera rechaza todo intento de ocuparse de la óptima república, y, al contrario, considera que toda discusión sobre la óptima forma de gobierno es una pérdida de tiempo. En el mismo capítulo sobre la "constitución" que ya he citado se encuentra el siguiente fragmento:

> La pregunta sobre la mejor constitución frecuentemente es planteada no sólo como si la teoría relativa fuese simple cuestión de libre convencimiento subjetivo, sino también como si la adopción efectiva de una constitución mejor, o de la considerada óptima, pudiese ser la consecuencia de una resolución tomada así, de modo estrictamente teórico, en suma como si la especie de toda constitución no dependiese más que de una selección libre, determinada por la reflexión (p. 140).

Ciertamente ustedes recordarán el debate entre los tres príncipes persas con el que comenzamos nuestro curso. Tomándolo como ejemplo de discusión ociosa sobre la mejor forma de gobierno, Hegel continúa el fragmento citado de esta forma:

> De esta manera totalmente ingenua tuvieron consejo, si no los persas, al menos los grandes de aquel pueblo [...] Al no haber algún descendiente de la familia real, ellos discutieron sobre la constitución que debía ser introducida en Persia; y Heródoto, con igual ingenuidad, narra tal discusión y deliberación (p. 140).

Después de lo que dije hasta aquí sobre Hegel, en cuanto continuador de Montesquieu, puede producir alguna sorpresa la constatación de que cuando este autor aborda sistemáticamente, tanto en los últimos parágrafos de la *Filosofía del derecho* como en las *Lecciones de filosofía de la historia,* el estudio de las diferentes épocas de la historia universal, estas épocas ya no son tres sino cuatro, el mundo oriental, el griego, el romano y el germánico.

Para un filósofo tan sistemático como Hegel, que se mueve por tercias, esta ruptura del esquema ternario, nada menos que en la división de las épocas de la historia universal, debe haber sido un acto de sumisión forzosa ante las evidencias. Es claro que el esquema cuaternario deriva de la división de la época antigua en mundo griego y romano. Hegel tuvo que ceñirse a esta distinción por la reflexión sobre la época del imperio, que no puede ser puesta entre paréntesis, como si no hubiese existido, y de ninguna manera puede resolverse en la categoría de la república democrática o aristocrática, considerada como la forma típica del mundo antiguo. Para quien no tenía a disposición más que la tripartición clásica o la de Montesquieu, el imperio sólo podía ser interpretado como una forma de principado, como lo había hecho Vico (pero éste pudo hacerlo porque interpuso entre el principado del mundo antiguo y las monarquías del que le fue contemporáneo, la "barbarie que regresa" del medievo, es decir, hizo terminar con el imperio romano el primer curso de la historia universal) o como una forma de despotismo, como Montesquieu, para quien el curso histórico no estaba tan rígidamente predeterminado como para Hegel. Para Hegel ninguna de las dos interpretaciones era válida; para él, el movimiento histórico era continuo y por tanto no podía ser cíclico, y por si fuera poco también sostenía que toda forma estaba rigurosamente vinculada a su espacio geográfico y a su tiempo histórico, por lo que no podía ser repetida dos veces. He aquí la necesidad de romper el esquema ternario e introducir una cuarta edad que no puede ser reducida a ninguna de las tres formas históricas. Hegel comprende solamente la época del imperio en el lapso histórico que llama "mundo romano"; interpreta este intervalo de tiempo como una gran época de transición entre el final del mundo antiguo y el inicio del moderno. En cuanto época de transición, la del imperio no corresponde a ninguna de las formas históricas de gobierno, y no lo hace porque no es propiamente una forma estatal. En el análisis del mundo imperial de la Roma antigua, Hegel resalta todos los aspectos que deben servir para poner en duda su forma estatal. De éstos subrayo sobre todo dos: a) En cuanto dominio que abarca a diversos pueblos, el imperio carece de la determinación característica de todo Estado, que es su elemento popular (o nacional), de acuerdo con la expresión hegeliana es una "universalidad abstracta" (mientras un Estado, por ser un verdadero Estado debe ser la imagen del espíritu del pueblo, es una universalidad concreta). Una prueba de ello está en el hecho de que en Roma se erigió un templo para todos los dioses (el Panteón), mientras cada pueblo tiene su Dios y su religión, y *b*) al conceder la ciudadanía indiscriminadamente a todos los súbditos del imperio, este dominio universal transforma a todos sus súbditos en personas jurídicas formalmente iguales, entre las cuales no intercorren otras relaciones más que las de derecho privado, y allí donde solamente existen relaciones de derecho privado no existe

todavía o ha dejado de existir un Estado. Tanto el universalismo abstracto como el particularismo individual son características que contrastan con la realidad concreta e histórica de un Estado. De lo anterior parte la cruda descripción del imperio romano que se puede leer en un parágrafo de la *Filosofía del derecho:*

> La disolución de la totalidad tiene término en la infelicidad universal, en la muerte de la vida ética, en la cual las individualidades nacionales perecen en la unidad del Panteón y todos los individuos se convierten en personas privadas e iguales en un derecho formal; oposición que mantiene unido solamente a un arbitrio abstracto que se arroja en lo monstruoso (§ 357).

Una vez interpretado el imperio como un largo periodo de transición entre una forma estatal y otra, la historia universal regresa a ser estudiada de acuerdo con un ritmo ternario. Ya que insistí muchas veces en la importancia histórica de la categoría del despotismo, me detengo únicamente en la primera época, la que corresponde al mundo oriental que también para Hegel es la época del despotismo. Procediendo de oriente a occidente, los Estados despóticos han sido tres: el despotismo teocrático de China, la aristocracia teocrática de la India y la monarquía teocrática de Persia. Como se aprecia, para Hegel el carácter determinante del régimen despótico es la teocracia. El nexo entre el despotismo y la teocracia se volvió un lugar común entre los escritores iluministas, (recuérdese a Boulanger). En el parágrafo de la *Filosofía del derecho* dedicado al mundo oriental, Hegel escribió:

> Este primer mundo constituye la intuición universal, que deriva de la totalidad natural patriarcal, en sí indivisa, sustancial, en la que el gobierno del mundo es teocracia, el soberano también es sumo sacerdote o dios, la constitución del Estado y la legislación son a la vez religión, así como los preceptos religiosos y morales, o mejor sus prácticas, son igualmente leyes del Estado y del derecho (§ 355).

Hegel también llama al mundo oriental "la época infantil de la historia": con ello quiere decir que con la época del despotismo el hombre ingresa en la historia (antes del surgimiento de la primera forma de Estado todavía no hay historia, solamente prehistoria). Sin embargo, aun siendo ya un mundo histórico, el del despotismo oriental es un mundo que no tiene un verdadero desarrollo histórico, como dice Hegel es un reino de la "duración constante", es decir, un reino sin cambios sustanciales, una "historia sin historia", una "historia ahistórica", un proceso "que no es un verdadero proceso", porque todos los cambios, aunque sean incesantes, "no producen avance" *(Lezioni di filosofia della storia,* ed. cit., p. 276). La historia como proceso real, la historia "histórica", solamente comienza cuando la historia universal se traslada a Occidente. Por consiguiente, Hegel, al caracterizar al mundo oriental, no se separa de la tradición que siempre ha contrapuesto a las civilizaciones estáticas de Oriente la móvil y próspera civilización europea.

He mencionado al Estado oriental como el primer ingreso del hombre en la historia. Antes de la historia está el hombre natural o sea, el hombre que todavía está y permanecerá fuera de la historia; para Hegel este hombre natural prehistórico (el "salvaje" de los escritores iluministas) es el hombre africano. Antes de hablar del mundo oriental, del que comienza el curso histórico de la humanidad, Hegel dedica al África algunas páginas que hoy parecerían blasfemias. El negro es el "hombre en su inmediatez", en "el estado pedestre", es "el hombre natural en su total barbarie y desenfreno", etcétera. En consecuencia:

> De todos estos rasgos resulta que lo que caracteriza la índole del negro es el desenfreno. Esta condición no es susceptible de algún desarrollo o educación: así como los vemos hoy, han sido siempre. En la inmensa energía del arbitrio

> sensible, que los domina, el momento moral no tiene algún poder preciso. Quien quiera conocer manifestaciones pavorosas de la naturaleza humana, puede encontrarlas en África. Las más antiguas noticias sobre esta parte del mundo dicen lo mismo: por tanto ella no tiene propiamente una historia (p. 262).

Pero como la referencia a Montesquieu en estas lecciones de Hegel es constante, no olvidemos que el autor de *del espíritu de las leyes* había sido igualmente severo (para no decir cruel) al hacer mención de los negros. Basten estas dos afirmaciones (¡cuántas reflexiones se podrían hacer sobre los prejuicios de los filósofos, es decir, de quienes hacen consistir la dignidad de su saber en la ausencia de prejuicios!):

> No nos podemos convencer de que Dios, quien es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo tan negro [...] Nos es imposible suponer que ellos sean hombres, porque si los supiéramos tales, se podría comenzar a creer que nosotros mismos no somos cristianos (XV, 5, ed. cit., vol. I, pp. 409-410).

Queda por presentar el uso prescriptivo de la teoría de las formas de gobierno en el pensamiento de Hegel, aunque hablar de "uso prescriptivo" en referencia a la filosofía política de Hegel sea sumamente impropio. Como se ha dicho, Hegel rechaza plantearse el problema de la mejor forma de gobierno. El objetivo que se propone al escribir una teoría del derecho y del Estado, como se muestra en el famoso prefacio de los *Lineamientos de filosofía del derecho,* es "entender lo que es la razón":

> Así pues, este escrito, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa más que el intento por comprender y presentar al Estado como cosa racional en sí. En cuanto escrito filosófico, debe estar muy lejos del construir un Estado como debe ser; la enseñanza que puede encontrarse en él no puede llegar a indicarle al Estado cómo debe ser, sino más bien de qué manera debe ser reconocido como universo ético" (en la ed. italiana de Laterza, 1954, p. 16).

Esto no quita que él sea partidario de una determinada forma de gobierno, que es la monarquía constitucional; pero si se revela en repetidas ocasiones su preferencia por la monarquía constitucional, no es porque ésta sea en abstracto la mejor forma de gobierno, sino porque es la forma de gobierno que mejor corresponde al "espíritu del tiempo". Únicamente en este sentido muy restringido se puede hablar, para Hegel, de un uso prescriptivo de la teoría de las formas de gobierno. En realidad Hegel no pretende prescribir nada; solamente intenta constatar cuál es la fase de desarrollo a la que ha llegado la historia universal, o, para decirlo con sus mismas palabras, "comprender lo que es".

Sigamos paso a paso la evolución del pensamiento de Hegel con respecto a este tema: la primera obra en la que aborda con particular atención las formas de gobierno es la *Propedéutica filosófica* (en la que se recogen las lecciones elementales que Hegel dictó en el liceo de Nurenberg en 1812, y que puede ser considerada como el primer intento, todavía muy imperfecto, de sistematización general de la materia que constituirá el objeto de la obra mayor, los *Lineamientos de filosofía del derecho,* 1821). En estas lecciones Hegel se remonta literalmente hasta la tradición antigua y distingue las seis formas de gobierno, tres buenas y tres malas, en la terminología polibiana, bajo el siguiente orden: democracia, oclocracia, aristocracia, oligarquía, monarquía y despotismo (en el que debe observarse que ahora el término "despotismo" sustituye al tradicional "tiranía"). A propósito de la monarquía, dice:

> El monarca no es capaz de ejercer directamente todo el poder para gobernar, y confiere parcialmente el ejercicio de los poderes particulares a los colegios o corporaciones públicas, que en nombre del rey y bajo su control y dirección ejercen de acuerdo con las leyes el poder que han recibido. En una monarquía la libertad civil está mejor protegida que en cualquier otra constitución *(Primer curso,* parágrafo 28).

El carácter de la monarquía se aprecia mejor mediante la comparación con su degeneración, el despotismo, definido como la forma de gobierno en la que el gobernante ejerce *directamente* el poder de manera arbitraria y en la cual los derechos de los individuos no están garantizados; en contraste, la monarquía es la forma de gobierno en la que el rey ejerce el poder indirectamente por medio de los llamados "cuerpos intermedios" y en la cual, por consiguiente —aquí aparece la connotación positiva—, "la libertad civil está mejor protegida que en cualquier otra constitución". En la obra siguiente, la llamada *Enciclopedia de Heidelberg* (que es de 1817), Hegel no habla de las formas de gobierno, pero en una glosa de 1818, publicada recientemente, se encuentra una anotación extremadamente precisa (como comentario a los §§ 437-439):

> Monarquía constitucional la única constitución racional/Constitución *a)* en grandes Estados *b)* donde el sistema de la sociedad civil ya se ha desarrollado/Democracia en pequeños Estados.

En estos pocos renglones hay algunas cosas muy importantes: en primer lugar la expresión "monarquía constitucional" seguida de un juicio positivo; en segundo lugar, la afirmación de que la superioridad de la monarquía constitucional no es absoluta sino relativa y lo es bajo dos condiciones: *a)* es la forma más conveniente para los grandes Estados (mientras la democracia es más adecuada para los pequeños), y *b)* es la forma de gobierno que mejor se adapta a los pueblos en los que ya se ha desarrollado el sistema de la sociedad civil. Sobre la primera condición no hay nada nuevo que decir: la idea de que la república fuese un gobierno viable sólo en los pequeños Estados había sido también de Montesquieu y después de Montesquieu de Rousseau (y era una idea tradicional). La única observación pertinente (o impertinente) es que en los tiempos de Hegel ya había surgido una república en un Estado grande, en un Estado que se habría vuelto mucho más grande que las viejas monarquías europeas: los Estados Unidos de Norteamérica (pero como se sabe Hegel lo consideraba como un Estado en formación, como una "sociedad civil" que no había llegado todavía a la perfección del Estado). Una tercera observación se refiere a la expresión "sociedad civil" que quizá es usada aquí por primera vez en el sentido específico que tendrá en la obra mayor, en la cual el momento de la eticidad (que sigue en la esfera del, espíritu objetivo al del derecho y al de la moralidad) está dividido en los momentos parciales de la familia, la *sociedad civil* y el Estado; o sea, en el sentido de esfera intermedia entre la familia y el Estado, en la que, con base en la disolución de la familia, se forman las clases sociales, precisamente las clases cuya existencia constituye, como hemos visto, el carácter distintivo del Estado moderno que es diferente del despotismo antiguo. En suma Hegel quiere decir, aunque sea con una rápida anotación, que allí donde la sociedad se ha articulado al dividirse en clases, es necesaria una constitución diferente de la que convenía a las sociedades más simples, es decir, a sociedades en las que todavía no se ha dado la distinción entre la esfera pública y la privada; o sea, es indispensable la forma de gobierno monárquica, en el sentido específico que adquiere en Montesquieu, esto es, un gobierno del rey no directo sino mediado por la presencia activa de cuerpos intermedios.

La idea de la monarquía constitucional es uno de los temas centrales de los

Lineamientos de filosofía del derecho. En esta obra Hegel toca el problema del Estado después de exponer sus ideas sobre la familia y la sociedad civil; el Estado del que habla es la monarquía constitucional; la constitución estatal que presenta como la constitución por excelencia del Estado moderno es la de la monarquía constitucional. En el § 273, Hegel, después de distinguir los tres poderes del Estado en legislativo, de gobierno y del príncipe o del soberano, concluye al decir que el Estado compuesto y articulado de esta manera es la "monarquía constitucional". Inmediatamente después, en la anotación que sigue, precisa que "el perfeccionamiento del Estado mediante la monarquía constitucional es la obra del mundo moderno", confirmando el concepto fundamental del orden histórico en el que las diversas formas de gobierno se suceden, y la idea (que también es un ideal político) de las formas de gobierno monárquico como la última forma a la que ha llegado la historia universal, y en consecuencia como la forma "buena" para su tiempo, como la forma de la que no se podría dar, en el momento que vive, una mejor. En esta misma anotación Hegel compara la forma de gobierno "monarquía constitucional" con las formas de gobierno tradicionales (que, como se ha visto, ya tenía presentes en la *Propedéutica filosófica),* y hace la siguiente observación:

> La antigua división de las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia tiene como base la unidad sustancial todavía indivisible, que no ha llegado a su distinción interna (y a una organización desarrollada en sí) y, por tanto, a la profundidad y a la racionalidad concreta.

De esta contraposición entre monarquía constitucional y formas clásicas, resulta una vez más que el criterio fundamental con base en el cual Hegel distingue las diversas constituciones es el de la mayor o menor complejidad de la sociedad subyacente. Las formas clásicas sólo son convenientes para las sociedades simples; únicamente la monarquía constitucional, que es la monarquía entendida en el sentido que Montesquieu la describió para oponerla al despotismo, es la forma idónea para las sociedades complejas, es decir, para las sociedades en las que las delimitaciones particulares que constituyen la "sociedad civil" son relativamente independientes frente al sistema estatal. Así pues, continúa:

> Estas formas [entiende las simples, o sea, las tres formas clásicas], que de tal manera pertenecen a diferentes totalidades, *son reducidas a momentos de la monarquía constitucional',* el monarca es uno; con el poder gubernativo intervienen los pocos y con et poder legislativo se presenta la multitud en general.

Estos renglones merecen un comentario: en efecto, ¿qué representa la afirmación de que las tres formas simples son "reducidas" a momentos de la monarquía constitucional sino una enésima aparición de la vieja idea del gobierno mixto? No hay duda de que la manera en que Hegel presenta en este breve fragmento la monarquía constitucional es de tal naturaleza que la hace aparecer como una reencarnación, o si se quiere como la forma moderna, del gobierno mixto entendido en su esencia de gobierno generado por la combinación de las tres formas simples. Ya he subrayado en demasiadas ocasiones la extraordinaria vitalidad y el éxito excepcional de la teoría del gobierno mixto, como para insistir aún más ante esta nueva aparición; pero no conviene creer que Hegel desee con estas palabras identificar la monarquía constitucional con el gobierno mixto (identificación que tampoco había hecho Montesquieu). En electo, inmediatamente después agrega:

> Pero tales diferencias [es decir las que existen entre uno, pocos y muchos], simplemente cuantitativas, son, como se ha dicho, solamente superficiales y no indican el concepto de la cosa; [...]

para decir con esto que el carácter distintivo de la monarquía constitucional no reside en el hecho de que gobiernen en los diferentes niveles uno, pocos y muchos, sino en el más sustancial de que los poderes fundamentales del Estado estén divididos y sean ejercidos por órganos diferentes. Muchas veces he llamado la atención acerca de la diferencia, que se acentúa históricamente con la formación del Estado moderno, entre teoría del gobierno mixto y teoría de la división de poderes: en Hegel esta distinción llega a plena conciencia —en cuanto el fragmento citado quiere demostrar lo insuficiente, superficial y extrínseco de la identificación de la monarquía constitucional, que es la monarquía con poderes divididos— con el gobierno mixto, es decir, con el gobierno entendido como combinación de las formas simples, o sea, como acercamiento extrínseco del gobierno de uno, el de pocos y el de muchos.

LA MONARQUÍA CONSTITUCIONAL: HEGEL Y MONTESQUIEU[14]

El tema de la monarquía constitucional merece alguna consideración subsecuente, que nos permita precisar mejor la índole de la relación entre Hegel y Montesquieu bajo el doble aspecto de la continuidad y de la diferencia en la continuidad. Por lo demás, tanto lo primero como lo segundo fue subrayado de manera explícita por el mismo Hegel.

La constitución monárquica que Hegel describe en los *Lineamientos de filosofía del derecho* como constitución "de acuerdo con la razón", se muestra mucho más articulada y compleja que la monarquía como es descrita en la tipología clásica de las formas de gobierno; de la misma manera, la monarquía que Montesquieu presenta como forma de gobierno "excelente" es una constitución compleja, y precisamente en tal complejidad consiste su rasgo distintivo frente a las otras formas de gobierno. Así como Mostesquieu considera que la monarquía "moderada" es el tipo de régimen político conveniente para las grandes naciones de la Europa moderna, de la misma forma Hegel afirma, desde el punto de vista de la modernidad, que la monarquía tradicional y las otras formas de la tipología clásica pueden ser consideradas "indiferentes", porque ahora son impracticables, o sea, no van de acuerdo con el desarrollo de la historia y de la sociedad, ya no están a la altura de los tiempos. Efectivamente, se trata de constituciones "simples" que se refieren a la "unidad indiferenciada" como estructura de la vida colectiva de la época antigua; mientras la época moderna contempla las diferencias y las articulaciones en la vida colectiva, y en consecuencia, en cierto sentido, requiere una constitución articulada como la monarquía constitucional. La novedad de la concepción hegeliana con respecto a la de Montesquieu reside en la diferente manera de considerar la sociedad moderna y sus articulaciones. De acuerdo con Hegel, la vida social se ha diferenciado en una multiplicidad de aspectos y niveles particulares, pero sobre todo, por decirlo así, se ha "duplicado" en dos esferas diferentes con características opuestas: la sociedad civil y el Estado. Ello significa que de la unidad sustancial indivisa de la comunidad premoderna no sólo se ha emancipado el principio de la particularidad y subjetividad, sino que tal principio se ha vuelto el fundamento de un nuevo y moderno aspecto o dimensión de la socialidad, precisamente la sociedad civil. Esta

14 Anexo de Michelangelo Bovero.

sociedad civil es la esfera de la vida colectiva *privada,* que funciona con base en los intereses particulares de los individuos y se constituye en "sistema" autónomo mediante su objetiva y recíproca dependencia. Este sistema es, en cuanto tal, una esfera diferente de la socialidad (de la vida colectiva) frente al Estado. En la sociedad civil —sede de la actividad económica, de la reproducción social y de su regulación jurídico- administrativa— los individuos se diferencian en grupos o "masas particulares", es decir, se desarrolla la división en posiciones o condiciones sociales (Estados, órdenes o congregaciones) diferentes y desiguales. Se puede decir esquemáticamente que para Hegel la moderna vida colectiva se ha diferenciado en dos esferas: la primera, la sociedad civil, es la de las diferencias sociales; la segunda, el Estado, es la de la unidad política en la que las diferencias sociales están articuladas y resueltas. Así pues, en una primera aproximación podemos afirmar que la monarquía constitucional como constitución *articulada* corresponde a la sociedad moderna como sociedad *diferenciada,* y que la división de poderes en la cual se estructura la constitución moderna se impone allí donde la unidad simple de la comunidad antigua se ha fragmentado, y una nueva unidad no puede recomponerse más que con base en las diferencias sociales y por tanto como unidad compleja.

También para Montesquieu la monarquía con "leyes fundamentales" es la forma de gobierno adecuada para los Estados modernos porque se basa en una sociedad diferenciada y porque representa la unificación de las diferencias. Examinemos la relación unión-diferencias en Montesquieu releyendo dos fragmentos que se refieren (el primero) al cuerpo político en general y a la monarquía (el segundo):

> Lo que se llama unión en un cuerpo político es una cosa muy equivocada: la verdadera unidad es una unión armónica que hace que todas las partes, por antagónicas que puedan parecer, coincidan en el bien general de la sociedad; como las disonancias en la música concurren al acuerdo total. Puede haber unión en un Estado donde no se crea ver más que desorden *(Consideraciones sobre los romanos,* cap. IX).

> EI gobierno monárquico supone, como ya hemos dicho, preeminencias, categorías y hasta una clase noble por su nacimiento. En la naturaleza de este gobierno entra el pedir honores, es decir, distinciones, preferencias y prerrogativas [...] EI honor mueve todas las partes del cuerpo político, y las atrae, las liga por su misma acción. Cada cual concurre al interés común creyendo servir al bien particular (*del espíritu de las leyes,* III, 7).

Observamos que: *1*) la referencia social del discurso de Montesquieu, en sus rasgos formales y en la lógica de su funcionamiento (cada uno persiguiendo su propio interés hace el interés común), es análoga a la sociedad civil de Hegel; 2) pero tal referencia no es contemplada como sociedad civil en el sentido hegeliano de esfera diferente del Estado, sino en términos inmediatamente políticos, por lo que las diferencias aparecen aquí como propias del cuerpo político, y 3) es diferenciada de manera diversa de la sociedad civil de Hegel.

Veamos este último punto que deriva directamente de los anteriores. La monarquía de Montesquieu tiene un fundamento que presenta dos aspectos que recíprocamente se condicionan, uno objetivo, las desigualdades, y otro subjetivo, el honor. La división en estamentos o rangos evidentemente está hecha por líneas horizontales, y las diferencias que brotan de esto son preordenadas para la actividad social e incluso la determinan, son inmediatamente dilerendas políticas: de aquí los privilegios y el principio del honor. En la sociedad civil de Hegel la división en grupos ante todo es económico-social y es una división en líneas verticales, porque

cada grupo es, en el ámbito de la reproducción social, funcional para el otro y para el todo, y por ello los grupos están en principio en el mismo plano; en primer lugar las diferencias sociales que derivan de esto consisten simplemente en la particularidad de la actividad de cada uno frente a los demás, pero también en la "desigualdad de las fortunas", que "de hecho" es el resultado inevitable de la actividad social y de la misma división económica "funcional". Pero precisamente por esto la desigualdad no está preconstituida y no tiene nada que ver con los privilegios del *antiguo régimen.* En efecto, para Hegel, la abolición de los privilegios es una conquista positiva de la Revolución francesa (*cf. Realph,* 11, trad. italiana, pp. 201-202, nota). A decir verdad, en la visión hegeliana todavía sobrevive un residuo del principio del honor: me refiero a la "dignidad de grupo" que Hegel atribuye a los miembros de las corporaciones. Mas la dignidad de grupo, como expresión inmediata del principio de la particularidad, tiene su validez efectiva en el ámbito de la sociedad civil, y no en el del Estado. Para Hegel el motor de la acción política es el *deber* en cuanto se dirige a lo universal y no al interés vinculado a la posición social particular de cada cual; se podría decir que en Hegel el deber sustituye al honor como "resorte" (principio en el sentido específico de Montesquieu) del Estado moderno bajo la forma monárquico-constitucional. La interpretación que Hegel da de la monarquía de Montesquieu como forma de gobierno, ligada a institutos premodernos, se basa en este conjunto de diferencias:

> La circunstancia de que Montesquieu reconozca como principio de la monarquía el honor, se deduce de esto: que él entiende por monarquía no la organización patriarcal o antigua ni la que se ha desenvuelto como constitución objetiva, sino la *monarquía feudal*, es decir, cuando las relaciones del derecho político interno se han concretado [. ..] en privilegios de individuos y corporaciones. Puesto que en esta organización la vida del Estado se apoya sobre una personalidad privilegiada en cuyo capricho es colocado gran parte de lo que debe ser realizado para la existencia del Estado, la objetividad de estos servicios no se fundamenta en los deberes, sino en la representación y en la opinión y, por lo tanto, en vez de ser el deber es el honor lo que mantiene unido al Estado *(Filosofía del derecho,* § 273).

Los miembros del Estado descrito por Hegel no actúan con base en el privilegio, ni en general sustentándose en un principio particular, como sucede en la sociedad civil, sino inspirándose en el deber; y el deber para los individuos es el de "llevar una vida universal": en ello reside también su verdadera libertad. En otras palabras, para Hegel la libertad consiste en obedecer a las leyes, porque de esa manera los individuos cumplen conscientemente su tarea en y para la colectividad. En la visión de Hegel el Estado es, en general, el reino de la libertad, ya que en él cada cual, al cumplir su deber, es consciente del fin que persigue y que las leyes prescriben, en lo que consiste el bien colectivo; mientras que la sociedad civil es el reino de la necesidad, en cuanto el objetivo colectivo, que en ella es la subsistencia material y el bienestar de todos, es alcanzado sin una intención consciente por parte de los sujetos, quienes en la vida privada (o sea en cuanto miembros de la sociedad civil) persiguen individualmente sus propios fines.

Recuérdese que la libertad de la que habla Montesquieu es muy diferente. En términos generales puede definirse como libertad "negativa", en cuanto libertad frente a la opresión y frente a los abusos; pero si intentamos traducir positivamente este concepto, al integrarlo a la estructura jerárquica del Estado monárquico descrito por Montesquieu, se verá claramente cómo la libertad "de hacer lo que las leyes permiten" en realidad consiste en la posibilidad de actuar con base en las prerrogativas del propio rango, aseguradas y garantizadas por la ley. Dicho de otro

modo: la condición de la libertad en la monarquía de Montesquieu es que el privilegio sea asegurado. Bajo esta perspectiva debe ser visto el tema recurrente del peligro para la monarquía moderada de caer en el despotismo, bajo el cual Montesquieu esconde su aversión por el absolutismo. En este sentido debe tomarse la orientación de la teoría de la separación de poderes como instrumento de defensa de la libertad contra los abusos. Aunque la interpretación de este aspecto del pensamiento de Montesquieu presente muchas dificultades, no hay duda de que la separación de poderes es concebida como un sistema de "frenos" para alcanzar un "equilibrio": el objetivo de este sistema es lograr que ninguna potencia (pero especialmente el rey) se vuelva tan fuerte (al atribuirse las diferentes funciones del Estado) que afecte las prerrogativas y los privilegios de todas las demás (pero especialmente de la nobleza). Hegel, que si bien acepta el principio de la división de poderes y su compromiso con la libertad pública, y basado en su diferente concepto de libertad, critica duramente esa manera de concebir la división de poderes:

> ... [la] división necesaria de los poderes del Estado [...] justamente, es decir, si hubiese sido tomada en su real significado podía ser considerada como la garantía de la libertad pública [...] pero tal como la comprende el entendimiento abstracto se encuentra, por una parte, la falsa determinación de la autonomía absoluta de los poderes el uno frente al otro; y por otra, la parcialidad de concebir su relación recíproca como negación y mutua limitación. En este punto de vista tal principio [de la división de poderes] se convierte en hostilidad y temor frente a cada poder [...] con la resolución de oponerse a él y efectuar con este contrapeso, un equilibrio general, pero no una unidad viviente *(Filosofía del derecho,* § 272).

Al reafirmar el principio de la unidad del Estado, Hegel esgrime argumentos de tipo hobbesiano contra la autonomía absoluta (es decir, la separación) de poderes:

> Con la autonomía de los poderes [...] se plantea de inmediato, como se ha visto en grande la destrucción del Estado, o bien en cuanto el Estado se mantiene esencialmente, la lucha por la cual un poder somete así al otro; de lo cual ella origina en primer término la unidad, de cualquier modo que sea calificada, y así salva únicamente lo esencial: la existencia del Estado *(ibid.).*

Dentro del modelo hegeliano el principio de la división de poderes asume un significado nuevo: tal principio no representa un artificio inventado para prevenir el peligro de los abusos de poder, no es algo mecánico o instrumental, sino orgánico; más aún, es el principio de organización del cuerpo político, mediante el cual las esferas particulares son reconducidas a lo universal. En suma, la división de poderes, en lo que consiste el carácter constitucional del Estado, es para Hegel la forma racional de la unidad política en la diferenciación propia de la vida social moderna.

Cabe señalar que los poderes comprendidos en la constitución descrita por Hegel no corresponden estrictamente con los examinados por Montesquieu. Efectivamente Hegel distingue: poder del príncipe, del gobierno y legislativo; el poder judicial no está presente en esta división porque no es interpretado por Hegel como un verdadero poder constitucional, sino como una actividad administrativa directamente funcional para el orden civil más que para el político. En consecuencia, Hegel ubica la administración de la justicia en el plano de la sociedad civil. En cambio, el poder del príncipe (o del monarca, o del soberano) representa un agregado frente al paradigma de los poderes de Montesquieu, quien tendenciosamente atribuía al monarca el poder ejecutivo y no un poder ulterior y específico. En la constitución de Hegel el monarca es la persona en la que todos los asuntos y los poderes particulares del Estado encuentran su unidad definitiva: él representa el momento de

la decisión o resolución con respecto a cualquier cosa, el momento de la "pura voluntad sin más". En el modelo hegeliano la figura del monarca expresa la pura y simple unidad del Estado, en cuanto esta unidad, para no ser simplemente alegórica, debe concretarse en la voluntad de una persona física específica.

Pero el modelo constitucional hegeliano no tuvo éxito: aunque Hegel haya captado perfectamente el carácter, en muchos aspectos retrasado, de la construcción de Montesquieu, como se sabe esta última es la que ha tenido la mayor influencia en la historia de las ideas y en la historia moderna real, y no la hegeliana.

XIII. MARX

¿Existe una teoría de las formas de gobierno en el pensamiento político de Marx? Ciertamente una pregunta de este tipo no es habitual entre los innumerables estudiosos que se han ocupado del pensamiento político de Marx, los cuales han manifestado casi siempre la tendencia a poner el acento en la teoría general del Estado de índole marxista en vez de analizar sus aspectos particulares a la luz de la tradición del pensamiento político presente. Y, sin embargo, creo que dar una respuesta a esta pregunta reviste cierto interés para comprender en términos generales la teoría política marxista y poder así evaluar su validez actual.

Como de costumbre utilizo la distinción entre uso descriptivo, histórico y prescriptivo de la tipología. Comienzo por el uso descriptivo: en ningún lugar de su inmensa obra aparece algún interés de Marx por la tipología de las formas de gobierno, que hasta ahora hemos visto siempre presente en los escritores políticos de Platón a Hegel. Se puede aducir una razón extrínseca de esta ausencia en el hecho de que Marx, a pesar de que se propuso escribir en sus primeros años "una crítica de la política" y que mostró interés por la teoría política al comentar algunos parágrafos sobre el Estado de la *Filosofía del derecho* de Hegel (se trata del escrito de juventud, *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel,* escrita en 1843 y publicada por primera vez en 1927), no escribió ninguna obra dedicada expresamente al problema del Estado, tan es así que la teoría política marxista debe ser deducida de pasajes, generalmente breves, tomados de obras de economía, historia, política, literatura, etc. La única obra general sobre el Estado es la de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), aunque el problema que allí se trata es en gran parte el de la formación histórica del Estado y no el de la organización del poder político, que es el problema central de la teoría política clásica. Además, me parece que una razón intrínseca del escaso interés de Marx (y del mismo Engels, aunque escribió una obra completa sobre el Estado) por la tipología de las formas de gobierno radica en su característica concepción negativa del Estado. Ya indiqué en el capítulo v lo que entiendo por concepción negativa del Estado. Aquí preciso que la concepción negativa del Estado en Marx resulta más evidente si se compara con la extremadamente positiva de su gran predecesor y antagonista, Hegel. Por lo que se refiere a la relación entre sociedad civil y Estado, la posición de Marx es antitética a la de Hegel: para Hegel, el Estado es lo "racional en sí y para sí", y el "Dios terrenal" es el sujeto de la historia universal; en suma es el momento final del Espíritu objetivo, y como tal es la superación de las contradicciones que se manifiestan en la sociedad civil; para Marx, al contrario, el Estado no es otra cosa más que el reflejo de estas contradicciones, no es su superación sino su perpetuación. Por lo demás, no sólo para Hegel sino para la mayor parte de los filósofos clásicos, el Estado representa un momento positivo en la formación del hombre civil. El fin del Estado es la justicia (Platón), el bien común (Aristóteles), la felicidad de los súbditos (Leibniz), la libertad (Kant), la máxima expresión del *ethos* de un pueblo (Hegel). Habitualmente el Estado es considerado como la salida del hombre de la condición de barbarie, o del estado de naturaleza caracterizado por la guerra de todos contra todos, como el dominio de la razón sobre la pasión, de la reflexión sobre el instinto. Gran parte de la filosofía política es una exaltación del Estado; en contraste, Marx considera al

Estado como un puro y simple *instrumento* de dominación, tiene una concepción que yo llamo *técnica* del Estado para oponerla a la prevaleciente concepción *ética* de los escritores anteriores, de los que el máximo representante ciertamente es el teórico del "Estado ético". Muy brevemente los dos elementos principales de esta concepción negativa del Estado en Marx son: *a)* la consideración del Estado como pura y simple superestructura que refleja la situación de las relaciones sociales determinadas por la base social, y *b*) la identificación del Estado con el aparato o los aparatos de los que se vale la clase dominante para mantener su dominio, razón por la cual el fin del Estado no es un fin noble, como la justicia, la libertad, el bienestar, etc., sino pura y simplemente es el interés específico de una parte de la sociedad, no el bien común, sino el bien particular de quien gobierna que, como hemos visto, siempre ha hecho considerar un Estado que sea expresión de una forma corrupta de gobierno. Por lo que hace al primer punto, me limito al siguiente fragmento:

> La vida material de los hombres, que de ninguna manera depende de su pura voluntad, su modo de producción y las relaciones que se condicionan mutuamente, son *la base real del Estado,* y continúan siéndolo en todos los estadios en los que todavía son necesarias la división del trabajo y la propiedad privada [...] Estas relaciones reales de ninguna manera son creadas por el poder del Estado; más bien ellas son el poder que crea el Estado *(Ideología tedesca,* Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 324).[15]

En la obra siguiente, publicada en 1845, *La sagrada familia,* en polémica con Bruno Bauer, Marx escribe:

Sólo la *superstición política* imagina todavía hoy que la vida civil deba estar integrada al Estado, mientras al contrario es el Estado, en realidad, el que está comprometido en la vida civil (Editori Riuniti, Roma, p. 131).

Está claro que aquí Marx entiende por "superstición política" toda concepción que por sobrestimar al Estado terminó por hacerlo un "Dios terrenal", al que debemos sacrificar incluso la vida en nombre del interés colectivo, que sólo el Estado falsamente representa. Si se toma esta expresión en su significado profundo, se podría decir que la teoría del Estado de Marx representa el fin de la superstición política (aunque no hay que olvidar a Maquiavelo, para quien el Estado era, al igual que para Marx, pura y simplemente un instrumento de poder). Presentamos la cita más conocida:

> EI conjunto de estas relaciones de producción es la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia (*Per la critica della economía política, Prefazione,* Editori Riuniti, Roma, p. 11).[16]

Por lo que se refiere al segundo punto, baste el famoso fragmento del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848):

> En sentido propio, el poder político es el poder de una clase organizado para oprimir con él a otra (cap. II).[17]

15 Para la traducción al español de este fragmento me apoyo en: C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* Ediciones de Cultura Popular, México, 1977. [T.]

16 Para la traducción de este pasaje me apoyo en: C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* Comunicación, Madrid, 1970. [T.]

17 Para la traducción de este fragmento me baso en: C. Marx y F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* Progreso, Moscú, 1973. [T.]

Como ya mostré en el capítulo v, en una concepción negativa del Estado el problema de la diferenciación de las formas de gobierno, y sobre lodo la distinción entre formas buenas y malas, pierde gran parte de su importancia; en una concepción negativa del Estado, éste, cualquiera que sea la forma de gobierno, es siempre malo. Lo que cuenta para Marx y Engels (lo mismo que para Lenin) es la relación real de dominio, que es la que hay entre la clase dominante y la dominada, cualquiera que sea la forma institucional con la que esté revestida esta relación. Por tanto, la forma institucional, cualquiera que sea, no cambia sustancialmente la realidad de la relación de dominación que hunde sus raíces en la base real de la sociedad, es decir, en las relaciones de producción. Desde el punto de vista de las relaciones reales de dominación, no de las aparentes (como están establecidas en las constituciones formales, o de cualquier manera en las estructuras institucionales), todo Estado es una forma de despotismo. Para dar un ejemplo véase el siguiente fragmento que se puede leer en una de las obras marxistas más ricas en destellos de teoría política:

> Ciertamente la derrota de los insurrectos de junio había preparado, allanado, el terreno en que podía cimentarse y erigirse la república burguesa; pero, al mismo tiempo, había puesto de manifiesto que en Europa se ventilaban otras cuestiones que la de la «república o monarquía». Había revelado que aquí república burguesa equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras *(El 18 brumario de Luis Bonaparte,* cap. I).[18]

Después de lo que dije sobre el "despotismo" como categoría histórica, esta equiparación del concepto "república" con el de "despotismo" suena extraña; pero de ninguna manera lo es si se tiene presente que en este contexto "república" indica la forma de gobierno, que como tal es pura y simplemente el revestimiento exterior, y "despotismo" señala la naturaleza de la relación real de dominación, que se sirve de la forma institucional más adecuada para hacerse valer. Se puede observar que precisamente en el escrito del que tome la cita, Marx identifica una verdadera forma de gobierno diferente del Estado representativo, o sea, el llamado "bonapartismo". Esta observación, aunque importante y que debe tenerse muy presente, no llega tan lejos para poder demostrar que sea errónea la tesis de la irrelevancia de las formas de gobierno. ¿Qué es el "bonapartismo"? En un pasaje escrito algunos años más tarde, Engels, después de reafirmar la tesis de que el Estado es el Estado de la clase más poderosa, agrega que en tiempos excepcionales en los que las clases antagónicas tienen fuerzas casi iguales, el poder estatal puede asumir el papel de mediador entre las clases y adquirir una cierta "autonomía" frente a ambas, y entre los ejemplos destaca "el bonapartismo del primero y especialmente del segundo imperio que se valió del proletariado contra la burguesía y de la burguesía contra el proletariado" *(L'origine della famiglia, della propietà privata e dello stato,* Rinascita, Roma, 1950, p. 172.)[19] Lo que Engels dice en este fragmento sobre el bonapartismo hace pensar en la manera en la que fue interpretada muchas veces en el pasado la figura del tirano clásico, considerado precisamente como aquel que toma el poder en un momento de graves conflictos sociales y se erige como árbitro por encima de las partes en conflicto. En realidad, si se lee atentamente el ensayo de Marx sobre el golpe de Estado que llevó al poder a Luis Bonaparte (2 de diciembre de 1851), resulta difícil ver en la figura del sobrino de Napoleón un árbitro por encima de las partes. Aun el dictador es un instrumento de la clase dominante, la cual en momentos de peligro renuncia a su poder directo y se pone en manos del salvador (la figura del

18 Para la traducción de este fragmento me apoyo en: C. Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", *ibid,* [T.]

19 Para la traducción de este fragmento me baso en: F. Engels, "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", *ibid,* [T.]

bonapartismo frecuentemente ha sido citada en las interpretaciones del fascismo). Me parece decisivo este pasaje:

> Por tanto, cuando la burguesía excomulga como socialista lo que antes ensalzaba como liberal confiesa que su propio interés le ordena esquivar el peligro de su autogobierno, que para poder imponer la tranquilidad en el país tiene que imponérsela ante todo a su parlamento burgués, que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política; que, para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona (cap. IV).

Por consiguiente, con el ascenso del dictador al poder la burguesía renuncia al poder político, pero no al poder económico; se podría decir que en ciertos momentos de graves tensiones sociales, el único medio que le queda a la clase dominante para mantener su poder económico es la renuncia momentánea, es decir, hasta que el orden sea restablecido, a su poder político directo. Más que una nueva forma de gobierno, el bonapartismo es un cambio de papeles en el ámbito del mismo Estado burgués. En efecto, Marx considera que la novedad del gobierno bonapartista está en el hecho de que el poder ejecutivo cobra preponderancia sobre el legislativo (lo que sucedió por ejemplo en Italia con el advenimiento del fascismo que desautorizó al parlamento para exaltar el poder del gobierno y en particular del jefe del gobierno). Mientras en el Estado representativo el centro del poder estatal es el parlamento, del que depende el poder ejecutivo, en el Estado bonapartista el poder ejecutivo margina al poder legislativo y se apoya en el "espantoso cuerpo parasitario" de la burocracia. Sin embargo, este cambio de papeles no modifica la naturaleza del Estado que siempre es un Estado de clase y es, en cuanto Estado, el portador de un poder despótico. Para confirmar la escasa relevancia de las formas de gobierno en la teoría del Estado de Marx creo que no se puede aducir una frase más elocuente que ésta:

> Por tanto, Francia sólo parece escapar al despotismo de una clase para reincidir bajo el despotismo de un individuo (cap. VII).

Lo que cambia es el titular del poder político, mas no la naturaleza despótica del Estado. El Estado, cualquier Estado, por su índole, en cuanto Estado, es despótico: al cambiar la forma de gobierno se modifica la manera de ejercer el poder, pero no la sustancia de éste. En suma, la categoría del despotismo, que hasta ahora indicó un tipo de Estado y comúnmente (con excepción de los fisiócratas) un tipo degenerado de Estado, en el lenguaje de Marx adquiere un sentido general y sirve para indicar la esencia misma del Estado.

En el lenguaje marxista el término que ha tenido más éxito para indicar el dominio de una clase sobre otra no es tanto "despotismo", que hemos visto lo usa Marx en los fragmentos citados, sino "dictadura": las expresiones "dictadura de la burguesía" y "dictadura del proletariado" se han vuelto comunes en la teoría política marxista para designar respectivamente al Estado burgués y al proletario. Parece que Marx usó por primera vez la expresión "dictadura del proletariado" en la carta a Joseph Weydemeyer el 5 de marzo de 1852, en la que se reconoce el mérito de haber demostrado:

> ... *1) que la* existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; *2) que la lucha de clases conduce,* necesariamente, *a la* dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la* abolición de todas las clases *y*

hacia una sociedad sin clases.20

Esta carta fue considerada por Lenin en *El Estado y la revolución* (1917) como uno de los documentos más significativos de la teoría marxista del Estado, y comentada con estas palabras:

> Marxista sólo es el que hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la *dictadura del proletariado.* En ello estriba la más profunda diferencia entre un marxista y un pequeño (o gran) burgués adocenado (edición de Samoná e Savelli, 1972, página 39).21

El comentario de Lenin concluye de la siguiente manera:

> Además, la esencia de la teoría de Marx sobre el Estado sólo la asimila quien haya comprendido que la dictadura de una clase es necesaria, no sólo para toda sociedad de clases en general, no sólo para el proletariado después de derrocar a la burguesía, sino también para todo el periodo histórico que separa el capitalismo de la sociedad sin clases, del comunismo. Las formas de los Estados burgueses *son extraordinariamente diversas,* pero su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma o bajo otra, pero, en última instancia, necesariamente, *una dictadura de la burguesía.* La transición del capitalismo al comunismo *no puede, naturalmente, por menos de proporcionar una enorme abundancia y diversidad de formas políticas,* pero la esencia de todas ellas será, necesariamente, una: *la dictadura del proletariado* (p. 40).

Para nuestros fines este fragmento es importanteporque, aun si se admite que "las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas", y que la transición al comunismo "no puede, naturalmente, por menos de proporcionar una enorme abundancia y diversidad de formas políticas", reconoce que a pesar de ello el Estado esencialmente siempre es una dictadura de clase, en el primer caso de la burguesía, en el segundo del proletariado. Como se aprecia, lo que indiqué con respecto a las frases en las que usé el término "despotismo" es válido también para las frases en las que utilicé el término considerado su sinónimo, aunque el significado de los dos es muy diferente (pero para ello véase el capítulo siguiente), "dictadura": la relación fundamental de dominación que deriva de la forma de producción, en cierto sentido es indiferente para la forma de gobierno. En otras palabras: la eventual discontinuidad de las formas de gobierno no coincide con la continuidad de la relación de dominación, desde el momento en que ésta siempre encuentra, hasta que no cambian las relaciones sociales, o sea, las relaciones subyacentes bajo las formas políticas, la forma de gobierno adecuada para su sustancia.

El desinterés de Marx por las formas de gobierno es confirmado por su filosofía de la historia que prescinde completamente de las formas de gobierno para determinar las etapas del desarrollo histórico, a diferencia de las filosofías de la historia anteriores (hasta Hegel). Ya en el siglo XVIII, en la misma obra de Montesquieu, se expuso un criterio diferente con respecto a los diversos momentos del desarrollo histórico prescindiendo completamente de las formas de gobierno y tomó en cuenta exclusivamente la variedad de los sistemas económicos: me refiero a la distinción entre pueblos salvajes (cazadores), bárbaros (pastores) y civilizados (agricultores), que el mismo Montesquieu adoptó y comentó, sin relacionarla con la

---

20 C. Marx y F. Engels, "Cartas", *ibid,* [T.]

21 Para la traducción al español de este y el siguiente fragmento me apoyo en Lenin: "El Estado y la revolución", V. I. Lenin, *Obras escogidas,* Progreso, Moscú, 1980. [T.]

tripartición de las formas de gobierno:

> La diferencia entre los pueblos salvajes y los pueblos bárbaros es que los primeros son pequeñas naciones dispersas, imposibilitadas de reunirse por unas u otras razones, y los segundos son también pequeñas naciones que pueden reunirse. Los pueblos salvajes son generalmente cazadores, los pueblos bárbaros suelen ser pastores (libro XVIII, cap. 11).

En 1767 apareció la obra del escocés Adam Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil,* basado en gran parte en Montesquieu, que describía el desarrollo de la humanidad en los tres momentos de las naciones salvajes, bárbaras y civiles, y se refería en primer lugar a las instituciones económicas, y con particular mención a la propiedad. El nacimiento de la economía en el siglo XVIII y de la sociología en el XIX contribuyó a observar la historia del progreso civil de la humanidad más desde la perspectiva del sistema económico o del sistema social que desde la óptica del sistema político. El criterio adoptado por Marx para dividir las diversas épocas históricas es, como bien se sabe, el de la evolución de las relaciones de producción, según la cual la humanidad pasó de la sociedad esclavista a la feudal, de la feudal a la burguesa, y estaría destinada a transitar de la sociedad burguesa a la socialista (luego comunista). Lo que queda en Marx de las filosofías de la historia precedentes es la interpretación sustancialmente eurocéntrica de la historia, que relega al mundo oriental en un lugar aparte, caracterizado por la inmovilidad. Como se sabe, Marx considera al lado de los modos de producción esclavista, feudal y capitalista, al "modo de producción asiático", del que escribe:

> El organismo productivo simple de estas comunidades autosuficientes [habla de las comunidades agrícolas indias] que se reproducen constantemente de la misma manera, y, cuando por el azar son destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos da la pauta para entender el secreto de la *inmutabilidad* de las *sociedades* asiáticas, que contrasta radicalmente con la disolución constante y la reforma permanente de los *Estados* asiáticos y con el incesante cambio de las dinastías *(Il capitale,* I, 2, Rinascita, p. 58).

Por lo que respecta al Estado y su evolución, el libro de Engels ya citado sobre el origen de la familia y del Estado, que resume y amplía las conclusiones a las que llegó el antropólogo norteamericano Lewis Morgan en el libro *La sociedad antigua* (1877), presenta una línea evolutiva de la historia de la humanidad dividida en tres momentos. En origen el hombre se reunió en grupos gentilicios que tuvieron una organización comunitaria y familiar, no conocieron ni la propiedad ni la división del trabajo y no tuvieron nada que ver con el tipo de organización social basada en la división de clases antagónicas y en la dominación de una clase sobre otra que conocemos con el nombre de "Estado". Por consiguiente, en un principio se encuentra la fase que podemos llamar "preestatal", que corresponde al estado de naturaleza de los iusnaturalistas, a la condición familiar de Vico, a la época de los salvajes de Montesquieu y sus seguidores. Luego viene la fase estatal que todavía dura y que, con respecto a la fase preestatal, es bajo cierto aspecto una época de decadencia, de la que la humanidad podrá salir únicamente al dar un salto cualitativo de la fase estatal a la de disolución del Estado, es decir, a la fase posestatal mediante el llamado "Estado de transición" que extinguirá paulatinamente las instituciones políticas. En el siguiente fragmento se constata que Engels, sugestionado por Morgan, que exaltó la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas *gens,* consideró a la manera de Rousseau el paso de las sociedades primitivas a la sociedad dividida en clases como una decadencia y por consiguiente como el inicio de un largo periodo de corrupción:

> Y esta constitución gentilicia, con todas sus puerilidades y con toda su simplicidad: ¡es una constitución maravillosa! (Rinascita, p. 98).

En consecuencia:

> De esta manera aparecían los hombres y la sociedad antes de que apareciera la división en clases diferentes. Y si comparamos su situación con la de la inmensa mayoría de los hombres civilizados de hoy, la distancia es enorme entre el proletariado y el pequeño campesino de hoy y el miembro libre de la antigua *gens* (p. 99).

He aquí la forma en que Engels describe idílicamente la vida de los pueblos primitivos (retoma el tema del siglo XVIII de carácter roussoniano del "buen salvaje"):

> Sin soldados, gendarmes o policías, sin nobles, rey, lugartenientes, prefectos o jueces, sin prisiones y procesos, todo sigue su curso regular. Todo litigio o pleito son decididos por la colectividad de aquellos a los que la cosa interesa, por la *gens* o tribu, o por las *gentes* [.. .] Aunque los asuntos comunes fuesen mucho más numerosos de lo que son hoy (la administración es común a una serie de familias y es comunista; el suelo es propiedad de la tribu, sólo los huertos son confiados provisionalmente a las administraciones domésticas), sin embargo no es necesaria ni la sombra de nuestro vasto y complicado aparato administrativo. Los interesados deciden y en la mayor parte de los casos la costumbre secular regula cualquier cosa. No puede haber pobres y necesitados: la administración comunista y la *gens* conocen sus obligaciones para con los viejos, los enfermos y los incapacitados de guerra. Todos son iguales y libres, incluso las mujeres (p. 98).

Presenté todo este pasaje porque las características que Engels atribuye a las sociedades primitivas son las mismas que toda la tradición marxista asigna a la sociedad sin Estado que deberá realizar el comunismo; o sea, la falta de un poder coactivo y represivo ("sin soldados, gendarmes", etc.), la ausencia del aparato administrativo ("no es necesaria ni la sombra", etc.) —aquella carencia de aparato administrativo que según Lenin podrá realizarse cuando aún la cocinera pueda atender los asuntos de Estado—, la falta de leyes y su sustitución por las costumbres ("la costumbre secular regula cualquier cosa"), y finalmente la libertad y la igualdad de todos ("todos son iguales y libres").

En consecuencia, la fase estatal es intermedia entre la fase preestatal irremediablemente superada y la posestatal que debe venir. ¿Pero cómo se articula esta larga fase del Estado? Tanto Vico como

Hegel, para dar los ejemplos más destacados de una filosofía de la historia que abarca todo el curso histórico de la humanidad, partieron de una fase preestatal (la condición familiar para Vico, los salvajes del África negra para Hegel); pero cuando tuvieron que recorrer la fase del Estado, utilizaron, para dividir las épocas, la distinción de las formas de gobierno (república aristocrática, república democrática, monarquía: Vico; despotismo, república, monarquía: Hegel). Engels, no. Leamos este pasaje:

> El Estado, en cuanto nació de la necesidad de frenar los antagonismos de clase, pero al mismo apareció en medio del conflicto de estas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, económicamente dominante que, por su mediación, se vuelve también políticamente dominante y de esta manera adquiere un nuevo instrumento para someter y explotar a la clase oprimida. Así como el Estado antiguo fue sobre todo el Estado de los

> poseedores de esclavos para mantener sometidos a éstos, así también el Estado feudal fue el órgano de la nobleza para mantener sometidos a los campesinos, siervos o vinculados, igualmente el moderno Estado representativo es el instrumento para la explotación del trabajo asalariado por parte del capital (p. 172).

De los tres tipos de Estado que Engels enumera sólo el tercero, el Estado representativo, puede ser considerado como una forma de gobierno, los otros dos, el esclavista y el feudal, no son tipos de Estado caracterizados por su forma de gobierno, sino por el tipo de sociedad de la que son reflejo, o mejor dicho del tipo de relaciones de producción (la relación entre amo y esclavos o entre nobleza y campesinos), que ellos, en cuanto Estados, tienen la misión de perpetuar. Me parece que no hay necesidad de reafirmar que en la teoría marx-engelsiana del Estado las tipologías de las formas de gobierno, que durante siglos fueron utilizadas para señalar el ritmo de la historia, perdieron todo valor.

Para terminar, ¿existe en Marx un uso prescriptivo de la teoría de las formas de gobierno? En otras palabras: ¿se presenta en Marx, al menos para el futuro Estado, el problema de la "mejor" forma de gobierno? Aunque tanto Marx como Engels siempre fueron muy avaros al dar indicaciones sobre la condición del Estado futuro, se pueden tomar algunas sugerencias, y efectivamente han sido tomadas (piénsese en el Lenin de *El Estado y la revolución* y de los escritos y discursos de los primeros meses de la revolución), de las páginas que Marx escribió sobre la experiencia de gobierno de la Comuna de París (marzo-mayo de 1871). Se suele decir que Marx tomó de la experiencia de la Comuna la idea de que el Estado proletario, es decir, el Estado como "dominación organizada del proletariado", contrapondría a la democracia representativa del Estado burgués la democracia directa, es decir, la participación de los ciudadanos en las diversas sedes en las cuales se ejerce el poder, no filtrada a través de representantes por muy libremente elegidos que hayan sido. La democracia directa fue el ideal de Rousseau, quien al criticar el sistema representativo británico, afirmó que el pueblo inglés "piensa que es libre y se engaña, lo es solamente durante la elección de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada" *(Contrato social,* III, 15). Es probable que Marx tuviese en mente la democracia en el sentido roussoniano cuando en su obra juvenil, *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel,* contrapuso el ideal de la democracia, que dice es "el enigma resuelto por todas las constituciones", al ideal hegeliano de la monarquía constitucional. Ciertamente, al hacer el elogio del gobierno de la Comuna, ejemplar aunque fuese efímero, Marx tiende a resaltar sobre todo el ejercicio directo del pueblo en los diversos niveles del poder estatal, en las diferentes funciones gubernamentales. Efectivamente, después de decir que la Comuna fue la antítesis directa del Imperio (es decir de la forma de Estado que le sugirieron las páginas sobre el "bonapartismo"), enumera algunos rasgos del breve gobierno de la Comuna que le parecieron una innovación radical frente a las formas de gobierno anteriores. Estos rasgos son: *1)* supresión del ejército permanente, sustituido por el pueblo armado; 2) elección por sufragio universal de los consejeros municipales, responsables y revocables en cualquier momento, y transformación de la Comuna en un lugar de trabajo, al mismo tiempo ejecutivo y legislativo; 3) privación a la policía de sus atribuciones políticas y su conversión en instrumento responsable de la Comuna; *4)* lo mismo para la administración pública, con una drástica reducción de los sueldos (a salarios de obreros); 5) disolución y expropiación de todas las "iglesias en cuanto entes poseedores"; 6)apertura gratuita para el pueblo de todos los institutos de enseñanza, y 7) magistrados y jueces elegidos, responsables y revocables como todos los demás funcionarios públicos. El ejemplo de la Comuna de París debería haberse extendido a todos los entes locales

franceses, de suerte que el viejo gobierno centralizado diera paso al "autogobierno de los productores”. De las comunas deberían haberse dirigido hacia el centro los delegados de las provincias para tratar asuntos de interés nacional, pero de tal manera que no se pudiese reconstituir un parlamento central soberano, sino que solamente se formase una sede de reunión de los delegados locales para la discusión de los asuntos nacionales. Me parece que los principales temas de la "mejor" forma de gobierno de acuerdo con Marx pueden ser resumidos de la siguiente manera: *a)* supresión de los llamados "cuerpos separados" (como el ejército y la policía), y su transformación en milicias populares; *b)* transformación de la administración pública, de la "burocracia" (contra la que Marx escribió desde su juventud páginas feroces), en cuerpo de agentes responsables y revocables al servicio del poder popular; c) ampliación del principio de elección y por tanto de la representación (siempre revocable) a otras funciones como la del juez; *d*) eliminación de la prohibición de mandato imperativo (que era un instituto clásico de las primeras constituciones liberales) e institución para todos los elegidos del mandato imperativo, es decir, de la obligación de atenerse a las instrucciones recibidas por los electores bajo la pena de revocación (allí donde existe la prohibición de mandato imperativo, como en nuestra constitución, artículo 67, el elegido puede dejar de ser reelegido pero no puede ser revocado durante tocio el periodo que dure la legislatura),22 y *e*) amplia descentralización, de manera que se reduzca al mínimo el poder central del Estado.

Han sido vertidos ríos de tinta sobre estas sumarias indicaciones de Marx. Baste decir aquí que lo que Marx propone no es tanto la democracia directa, en el sentido estricto de la palabra, o sea, la forma de democracia en la que cada cual participa personalmente en la deliberación colectiva (como sucede en el referéndum), sino la democracia electiva con revocación de mandato, esto es, la forma de democracia en la que el elegido tiene un mandato limitado por las instrucciones recibidas de los electores y es removido de su cargo en caso de inobservancia. Las indicaciones sumarias pero agudas de Marx fueron hechas célebres por la inspiración que de ellas sacó Lenin en el fuego de la revolución: un capítulo de *El Estado y la revolución* está dedicado a comentar las páginas marxistas sobre la Comuna. En estas páginas Lenin ve "en principio la grandiosa sustitución de un tipo de institución por instituciones diferentes”, o sea, uña democracia "realizada integral y coherentemente" para transformar la "democracia burguesa” en "democracia proletaria”, incluso el "Estado (fuerza especial para la represión de una determinada clase)” en "algo que ya no es propiamente un Estado” (ed. cit., p. 50).

Ciertamente para Marx la mejor forma de gobierno es, a diferencia de todos los escritores anteriores, la que permite el proceso de extinción de cualquier posible forma de gobierno, es decir, que da lugar a la transformación de la sociedad estatal en una sociedad no estatal. A esta forma de gobierno corresponde el Estado que Marx llama "Estado de transición” (o sea, de transición del Estado al no-Estado), y desde el punto de vista del dominio de clase es el periodo de la "dictadura del proletariado”. Para decirlo con las palabras que Marx usa en la *Crítica al programa de Gotha*:

> Entre la sociedad capitalista y la comunista está el periodo de la transformación revolucionaria de una en otra. A él corresponde un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro más que la *dictadura revolucionaria del proletariado.23*

---

22 Se refiere el autor a la constitución italiana. [E.]

23 Para la traducción de este pasaje me apoyo en: C. Marx, "Crítica del programa de Gotha”, en C. Marx y F. Engels, *op. cit.* [T.]

O con las palabras de Engels (todavía una última cita), quien en la introducción a una reedición de los escritos marxistas sobre la guerra civil en Francia concluye con estas palabras:

> Últimamente las palabras dictadura del proletariado han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado! (citado de C. Marx y F. Engels, *Il partito e Internazionale,* Rinascita, Roma, 1948, p. 142).24

24 Introducción de F. Engels a C. Marx, "La guerra civil en Francia", *ibid.* [T.]

XIV. INTERMEDIO SOBRE LA DICTADURA

Como vimos en el capítulo anterior, “despotismo" y “dictadura" son usados, en el lenguaje marxista, como sinónimo en las dos expresiones “despotismo de clase" y “dictadura de clase"; pero, como hemos advertido, “dictadura” terminó por prevalecer; tan es así que hoy no sólo en el lenguaje común sino también en el técnico, de los tres términos que la tradición nos legó para señalar un gobierno absoluto, exclusivo, personal, moral y jurídicamente reprobable, “tiranía”, “despotismo” y “dictadura”, los primeros dos cayeron en desuso y al contrario el tercero es utilizado y aplicado continuamente en las más diferentes situaciones. Se comenzó a hablar de dictadura a propósito del fascismo italiano, del nazismo alemán, del estalinismo, y luego paulatinamente de todos los regímenes —hasta el de los coroneles griegos o el del general Pinochet en Chile— en los que el régimen constitucional anterior fue destruido por medio de la fuerza y, después de la conquista del Estado por parte de un grupo armado, el poder continúa ejerciéndose por medio de la violencia al suprimir todas las libertades civiles y políticas. En 1936 Elie Halévy podía definir la época en que vivía como “la era de las tiranías”, pero hoy ninguno usaría esta expresión para nombrar las dos décadas que corren entre las dos grandes guerras mundiales: aquellos regímenes que Halévy llamaba (quizá más apropiadamente de acuerdo con el uso histórico) “tiranías”, ahora han pasado a la historia con el nombre de “dictaduras".

También “dictadura" es un término, como tiranía y despotismo, que nos llega de la antigüedad clásica, si bien del mundo romano y no del griego. En Roma se llamó “dictador" a un magistrado extraordinario, instituido alrededor del año 500 a.C. y que duró hasta finales del siglo II d.C., que era nominado por uno de los cónsules en condiciones extraordinarias, como una situación de guerra (*dictator rei publicae gerundae causa)* o el apaciguamiento de una rebelión (*dictator seditionis sedandae causa).* Dado lo excepcional de la situación, al dictador se le otorgaban poderes extraordinarios que consistían sobre todo en la disolución de la distinción entre el *imperium domi,* que era el mando (soberano) ejercido dentro de los muros de la ciudad, y en cuanto tal sometido a límites que hoy llamaríamos constitucionales, como la *provocatio ad populum,* y el *imperium militiae,* que era el mando ejercido fuera de ios muros y en cuanto tal estaba caracterizado por la disolución de cualquier límite de índole constitucional. Lo excepcional del poder del dictador tenía su contrapeso en la temporalidad: el dictador era nombrado solamente mientras durara su misión extraordinaria que no pasaba de seis meses o permaneciera en su cargo el cónsul que lo había nombrado. Así pues, el dictador era un magistrado extraordinario, pero perfectamente legítimo, porque su institución estaba prevista en la constitución y su poder extraordinario lo justificaba el "estado de necesidad” (jurídicamente el "estado de necesidad” es un "hecho normativo”; es decir, un hecho que suspende una situación jurídica anterior o que da lugar a una condición jurídica nueva). Las características de la dictadura romana pueden ser resumidas brevemente de la siguiente manera: *a)* estado de necesidad con respecto a la legitimación; *b)* carácter excepcional de los poderes que consiste sobre todo en la suspensión de las garantías constitucionales ordinarias; *c*) unidad de mando (el dictador siempre es una persona cuyo poder sustituye a cualquier forma de poder colegiado), y *d)* temporalidad del cargo. De esta manera la dictadura es una magistratura monocrática, con poderes extraordinarios pero legítimos (o sea, constitucionales), y

limitada en el tiempo. Estas características nos permiten distinguir conceptualmente la dictadura de la tiranía y del despotismo, que en el lenguaje común frecuentemente son confundidos: la tiranía es monocrática, tiene poderes extraordinarios, pero no es legítima y tampoco es necesariamente temporal; el despotismo es monocrático, tiene poderes excepcionales, es legítimo, pero no temporal (al contrario es un régimen de larga duración). Estas tres formas tienen en común la índole monocrática y el carácter absoluto del poder; pero la tiranía y la dictadura se diferencian con base en la legitimidad (la dictadura tiene una plataforma de legitimidad de la que la tiranía adolece); despotismo y dictadura se distinguen con respecto al fundamento de legitimidad (que es histórico-geográfico para el despotismo, el estado de necesidad para la dictadura). Por último, la dictadura se distingue tanto de la tiranía como del despotismo por la temporalidad.

Precisamente la naturaleza temporal de la dictadura hizo que siempre fuese diferenciada de la tiranía y del despotismo como una forma *positiva* de gobierno, y que por tanto jamás haya sido confundida con las formas corruptas o negativas, como puede ser demostrado por estas rápidas referencias históricas, para las que me sirvo de dos autores ya conocidos, Maquiavelo y Bodino, y también de Rousseau (que es el gran ausente de nuestro curso).

En un capítulo de los *Discursos* (cap. XXXIV del libro I), titulado significativamente "La autoridad dictatorial benefició y no dañó a la república romana", Maquiavelo primeramente critica a los que sostuvieron que la dictadura fue la causa "con el tiempo de la tiranía de Roma". La causa de la tiranía (se refiere a César) no fue la dictadura en sí misma, sino que se debió a la prolongación de los cargos de dictador más allá de los límites de tiempo establecidos: es conocido que Sila fue el primero en hacerse atribuir una dictadura especial *(rei publicae constituendae*) y perpetua (que desempeñó de 82 a 79 a.C.), y César se hizo nominar dictador por tiempo indeterminado en 48 a.C. y en 46, dictador anual por la duración de diez años. Al desaparecer su carácter peculiar que era la temporalidad, la función de la dictadura se modificó. Maquiavelo tuvo plena conciencia de este carácter y lo resaltó con su acostumbrada agudeza:

> La dictadura era un cargo temporal y no perpetuo; nombrábase dictador para resolver determinado conflicto y hasta que desapareciera; su poder alcanzaba a determinar por sí mismo los remedios al urgente peligro, a ponerlos en práctica sin necesidad de consulta, y a castigar sin apelación; pero no podía hacer cosa alguna que *alterase las instituciones del Estado,* como lo sería privar de su autoridad al senado o al pueblo, o derogar la antigua constitución política para establecer otra nueva (*Discorsi*, libro I, cap. XXXIV).

Sobre todo en este fragmento Maquiavelo subraya, como ya lo indicó Carl Schmitt (*La dittatura,* trad. italiana, Laterza, Bari, 1971, p. 19), un aspecto del poder del dictador que abordarán todos los defensores de esta institución, esto es, que el dictador no puede hacer nada que "alterase las instituciones del Estado", lo que quiere decir que su poder está limitado por la función ejecutiva y no se extiende a la legislativa. En otras palabras: el dictador tiene el poder de suspender momentáneamente las leyes vigentes, pero no tiene la capacidad de modificarlas y mucho menos de cambiar la constitución del Estado. Como se indicó, el juicio de Maquiavelo sobre la dictadura romana es altamente positivo:

> Y es notorio que el dictador, cuando llegó a serlo por legal nombramiento y no por autoridad propia, siempre hizo bien a Roma. Perjudican a las repúblicas las magistraturas creadas y la autoridad concebida por procedimientos extraordinarios; pero no si lo han sido conforme a las leyes. Así se ve que

durante larguísimo tiempo, todos los dictadores hicieron en Roma gran bien a la república *(ibid.).*

En el capítulo VII hice mención del ejemplo que Bodino presenta del dictador romano para distinguir el poder soberano del que no es soberano con base en la característica de la perpetuidad. Como uno de los rasgos de la soberanía es la perpetuidad, el dictador romano, en cuanto era un magistrado por tiempo determinado, no podía llamarse detentador del poder soberano (que en cambio pertenecía a quien o a quienes nominaban al dictador). Cito textualmente:

> De ello deriva que el dictador romano no era ni príncipe ni magistrado soberano, como muchos han escrito, y no disponía más que de una comisión con un fin determinado, conducir una guerra, reprimir una revuelta, reformar el Estado o instituir nuevos magistrados; mientras la soberanía no está limitada, ni en el poder, ni en las tareas ni por tiempo determinado (libro I, cap. VIII).

Bodino, al igual que Maquiavelo, respondió a quienes oponían a la bondad de esta magistratura el ejemplo de Sila, que "no se trataba ni de una ley ni de una dictadura, sino de una cruel tiranía", y a pesar de ello el mismo Sila renunció al cargo después de cuatro años y siempre permitió que los tribunos se opusieran libremente. Al hablar de "comisión para un fin preciso", Bodino resaltó que una de las características de la dictadura no es solamente la limitación temporal, sino también la que existe en cuanto a la extensión del poder, y que esta limitación consiste en el hecho de que el dictador, como bien lo observó Maquiavelo, ejerció su poder en el ámbito de la función ejecutiva y no en la legislativa.

Rousseau dedicó todo un capítulo del *Contrato social* a la dictadura; parte de la justa consideración de tipo general (Rousseau, a diferencia de los escritores de política y de historia, como Maquiavelo y Bodino, siempre parte de posiciones de principio) de que las leyes no pueden prever todo y que por tanto es posible que se presenten casos excepcionales en los que sea conveniente suspender momentáneamente su efecto. ÉI afirma: "En estos casos raros y manifiestos, se provee a la seguridad pública por un acto particular, que entrega el cargo en manos del más digno." Esta delegación puede suceder en dos formas: al aumentar la autoridad del gobierno legítimo, y en este caso no se altera la autoridad de las leyes, sino tan sólo la forma de su administración; o, cuando el peligro sea tal que el aparato de las leyes constituya un obstáculo para la acción, al nombrar un jefe supremo (y es el caso del dictador) que "haga callar las leyes y suspenda temporalmente la autoridad soberana":

> La suspensión así de la autoridad legislativa no la deroga. EI magistrado que la hace callar, no puede hacerla hablar; la domina sin representarla. Puede hacerlo todo menos dar leyes (libro IV, cap. v).

Como se aprecia, Rousseau insiste particularmente en el carácter meramente ejecutivo de la dictadura al decir que el dictador puede hacer callar a las leyes (o sea, puede suspender temporalmente su validez); pero no puede hacerlas hablar, esto es, no tiene el poder de emitir nuevas leyes. En efecto, concluye, el dictador puede hacerlo todo "menos dar leyes". El otro punto en el que Rousseau se detiene es la temporalidad. En la conclusión del capítulo escribe:

> Por lo demás, cualquiera que sea la manera como se confiera esta importante comisión, conviene fijar su duración con un término muy corto e improrrogable. En las crisis en las cuales la dictadura se impone, el Estado perece o se salva en breve tiempo. Pasada la necesidad urgente, la dictadura

conviértese en tiránica o inútil *(ibid.).*

La historia de la dictadura "ejecutiva", como la hemos visto en Maquiavelo, Bodino y Rousseau, no es más que una parte de la historia de esta magistratura. Ahora es necesario, en la segunda parte de esta historia, hacer referencia a la lectura marxista para aclarar el concepto de dictadura. Como ya indiqué en el capítulo sobre Bodino, Carl Schmitt parte de la definición de la dictadura como "comisión" y de la contráposición que el mismo Bodino establece entre perpetuidad del poder soberano y temporalidad del poder dictatorial, para así llamar a la dictadura tradicional "dictadura comisaria", y distinguirla de otra forma de dictadura que se desarrolla con la Revolución francesa a la que llama "soberana" en cuanto no es solamente comisaria o ejecutiva. Schmitt explica que, mientras la dictadura comisaria se limita a suspender concretamente la constitución para defender su existencia, "la dictadura soberana ve en todo el ordenamiento existente un estado de cosas que debe ser cambiado completamente con su acción", y por tanto "no suspende una constitución vigente apoyándose en un derecho emanado de ella, y por ello mismo constitucional, sino que tiende a crear una condición en la que sea posible imponer una constitución auténtica según su propio criterio" *(op. cit.,* p. 149). También la dictadura soberana (que Schmitt llama así porque el dictador en este caso tiene el poder soberano y no solamente el de un comisario) nace de un estado de necesidad, y se propone ser desde el inicio un poder excepcional y por su índole temporal (y por esto, a pesar de todo, le queda el nombre de "dictadura"); pero la misión que se le atribuye o que se atribuye es mucho más amplia: no es solamente remediar una crisis parcial del Estado, como puede ser una guerra o una rebelión, sino resolver una crisis total, es decir, la que pone en tela de juicio la existencia del Estado, como puede ser una guerra civil, que se suele llamar "revolucionaria". Mientras el dictador comisario permanece dentro de los límites de la constitución, el dictador soberano pone en juego toda la constitución preexistente y se atribuye la tarea extraordinaria de crear una nueva; el dictador comisario es *constituido,* el dictador soberano es *constituyente*; el primero recibe su poder de la autoridad constituida, el segundo es el producto de una autoinvestidura (o de una investidura simbólicamente, pero sólo simbólicamente, popular). El caso que Schmitt cita como ejemplo de dictadura soberana es el de la Convención nacional que decidió el 10 de octubre de 1793 suspender la constitución de 1793 (que ya no volvió a regir) y estableció que el gobierno provisional francés fuese "revolucionario" hasta que no se hubiese alcanzado la paz. El gran historiador de la Revolución francesa, George Lefebvre, presenta sistemáticamente los elementos esenciales del "gobierno revolucionario", con el que la revolución respondió al peligro externo e interno, al escribir que este gobierno "fue concebido jurídicamente como un régimen provisional destinado a terminar apenas fuese aprobada la nueva constitución", y "también fue un régimen de guerra, encaminado a defender la revolución contra el enemigo interno y externo por medio de disposiciones excepcionales que suspendieron los derechos del hombre y del ciudadano" *(La rivoluzione francese,* trad. italiana, Einaudi, Turín, 1958, p. 364). No hay duda sobre la continuidad entre la dictadura clásica o comisaria y la dictadura soberana, y en este caso revolucionaria (porque una dictadura soberana puede ser también contrarrevolucionaria): también esta segunda presenta muy claramente las dos características de ser excepcional y temporal, aunque se trate de una temporalidad cuyos límites no están preestablecidos. Por lo demás, el carácter excepcional y temporal son dos atributos íntimamente vinculados: una situación excepcional por principio es considerada como temporal. Un gobierno excepcional, como por ejemplo uno revolucionario, al surgir siempre es un gobierno provisional (aunque de hecho lo provisional está destinado a prolongarse en el tiempo, o sea, a transformarse, aunque parezca un juego de palabras, en algo provisional

permanente). Lo que distingue la dictadura soberana de la comisaria es ante todo la pérdida del carácter monocrático: la dictadura jacobina, aunque sobresale la figura de Robespierre, no es la dictadura de una persona, sino de un grupo revolucionario, concretamente del Comité de salud pública. Esta disociación entre el concepto de dictadura y el de poder monocrático, que se presenta por medio de la interpretación del gobierno provisional revolucionario como dictadura, indica el paso del uso clásico del concepto al uso marxista, engelsiano y leninista, que introdujo y divulgó la expresión "dictadura de la burguesía” y "dictadura del proletariado”, con lo cual no entiendo el dominio exclusivo de una persona ni tampoco de un grupo de personas, sino el de toda una clase social. La segunda y más importante característica que distingue a la dictadura comisaria de la soberana es la amplitud del poder, que ya no es solamente un poder circunscrito a la ejecución de un mandato aunque sea extraordinario, sino que se extiende al poder de introducir nuevas leyes e incluso una nueva constitución, si bien en el caso específico del gobierno revolucionario francés éste tiende a presentarse como una dictadura en el sentido clásico de la palabra, y en consecuencia como un gobierno que no cancela sino suspende excepcional y provisionalmente las garantías constitucionales. También es necesario decir que por mucho que la diferencia entre la dictadura comisaria y la soberana —que es la diferencia entre la dictadura clásica y la moderna, entre una dictadura constitucional y constituida, y una extraconstitucional y constituyente— sea clara en abstracto, de hecho los límites entre una y otra no son fáciles de establecer siempre. Me parece indudable que desde el punto de vista de la dictadura clásica, la dictadura soberana, sea revolucionaria o contrarrevolucionaria, ya no es una dictadura, sino una forma de gobierno diferente a la que los clásicos dieron el nombre (considerado como un nombre odioso y por tanto mal aceptado por los dictadores modernos) de "tiranía”. Cuando el dictador, aprovechándose del poder que le fue conferido, se adueña de un poder mayor que el que le fue atribuido, se apropia del poder soberano, para un escritor clásico ya no es un dictador sino un tirano (Sila y César, de acuerdo con lo que dijimos de Maquiavelo, son ejemplos válidos).

Un paso adelante en la historia de la dictadura moderna, que anuncia directamente la teoría marxista y leninista de la dictadura, es el que nos hacen dar los desafortunados antecesores de una revolución ya no burguesa sino socialista e igualitaria, Babeuf, Buonarroti y compañeros, los protagonistas de la Conspiración de los iguales (9-10 de septiembre de 1795). En el libro *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento,* el historiador A. Galante Garrone escribe que, de acuerdo con el estado actual de las investigaciones, parece que los Iguales se decidieron "por un gobierno revolucionario de pocos hombres, apoyados por el pueblo e investido de poderes dictatoriales, debido al peligro inminente de la insurrección, hasta instituir una condición constitucional estable” (Einaudi, Turín, 1951, p. 312). De acuerdo con Schmitt, una dictadura concebida de esta manera evidentemente es una dictadura soberana. El mismo autor, al tratar de precisar el pensamiento de Buonarroti (que se volverá al final de su vida el historiador y teórico de la secta, con el libro *Conspiration pour Végalité dite de Babuef,* 1830, que recientemente se tradujo al italiano, con una introducción de G. Manacorda, Einaudi, Turín, 1971), escribe que en este pensador era muy clara "la idea de que después de la revolución debe haber un periodo transitorio en el que los poderes son asumidos de manera dictatorial por los pocos hombres que encabezaron la revolución; y que, por tener que ser ésta una revolución no sólo política sino también social, e incluso la última de las revoluciones, la dictadura revolucionaria debe durar hasta que se hayan establecido y consolidado las nuevas instituciones igualitarias" (p. 313). En un breve texto de Buonarroti, presentado por Galante Garrone como anexo, las tesis de la dictadura para el pueblo (¿o *sobre* el pueblo?) son mostradas de una manera tan

clara que parecen (a quien piense en tantos acontecimientos de la historia del movimiento obrero hasta Lenin) provocadoras. Traduzco un fragmento de un enorme significado:

> Para superar estas dificultades [o sea las que se le presentan a la revolución] es necesaria la fuerza de todos. *Pero esta fuerza general es nula si no está dirigida por una voluntad fuerte, constante, iluminada e inmutable* [...] ¿Puede tenerse la libertad al día siguiente de la insurrección? No, sólo se puede tener una esperanza bien fundada [...] *Son necesarias muchas reformas antes de que la voluntad general pueda ser expresada y reconocida.* Antes de que estas reformas sean realizadas el pueblo no puede percibir ni declarar la voluntad general (pp. 495-496, las cursivas son mías).

Y ésta es la conclusión:

Así pues, la experiencia ha demostrado: *1*) que el rey y los privilegiados son malos directores de la revolución popular; 2) que el pueblo es incapaz de regenerarse por sí mismo y de designar a las personas que deben dirigir su regeneración; *3*) que antes de pensar en una constitución y en leyes fijas *es necesario establecer un gobierno reformador o revolucionario con bases diferentes de las de una libertad regular y pacífica.* ¿Cómo se organizará el gobierno revolucionario de los *sabios* para lograr hacerlos agradables al pueblo? Es imperativo dar a ese gobierno una organización idónea para las funciones que debe cumplir. Estas funciones son de naturaleza diferente: debe dirigir toda la fuerza nacional contra los enemigos externos e internos; crear y establecer las instituciones por medio de las cuales el pueblo será imperceptiblemente conducido a ejercer realmente la soberanía; *preparar la constitución* popular que debe completar y concluir la revolución (pp. 497-498, las cursivas son mías).

Si el fragmento no fuese suficientemente claro, nada mejor que esta última misión: "preparar la constitución", que puede ser tomada como una confirmación de la índole específica de la dictadura soberana, es decir, de la dictadura que asume por sí misma el poder fundamental, del que dependen todos los demas poderes, y en consecuencia es el poder soberano por excelencia, el poder constituyente. Pero el comentario no estaría completo si no se dijese que algunas frases, como en la que se habla de una voluntad "iluminada" o en la que se denomina "sabios" a los hombres del gobierno revolucionario, nos sugieren relacionar la idea de la dictadura revolucionaria con la del despotismo ilustrado, que, como hemos visto, había tenido efecto entre algunos "sabios" de la época iluminista. Me parece indudable que hay un nexo entre el despotismo en su sentido positivo y la dictadura que siempre tuvo una connotación positiva; en cambio, dejo con mucho gusto al juicio del "tribunal de la historia" (como hubiera dicho Hegel) que lo haya también con la "tiranía".

NOTA

Doy las gracias sinceramente a la doctora Adriana Pistoi, quien tomó mis lecciones con sus apuntes constantes y cuidadosos para proporcionarme de esta manera gran parte del material que utilicé para elaborar este escrito. También doy las gracias a mi asistente, el doctor Michelangelo Bovero, por la contribución que brindó para aclarar los conceptos expuestos en el curso, sea con sus lecciones complementarias, sea con el punzante estímulo de sus comentarios a mis lecciones.

N. B.

ÍNDICE